

Vintilă Mihăilescu
Bogdan Iancu
Monica Stroe
(editori)

NOI CULTURI NOI ANTROPOLOGII

Lucrările celei de-a VII-a conferințe anuale a Societății de Antropologie Culturală din România

București
24–26 septembrie 2010



Societatea de Antropologie Socială și Culturală

Vintilă Mihăilescu
Bogdan Iancu
Monica Stroe
(editori)

NOI CULTURI
NOI ANTROPOLOGII

Lucrările celei de-a VII-a conferinţe anuale
a Societăţii de Antropologie Culturală
din România

Bucureşti
24–26 septembrie 2010

HUMANITAS
BUCUREŞTI

Societatea de Antropologie
Socială şi Culturală

Redactori: Bogdan Iancu, Georgeta-Anca Ionescu, Bogdan Pălici
DTP: Cezar Ştefan Pălici

ISBN 978-973-50-3626-3 (pdf)

Editura Humanitas
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021 408 83 50, fax 021 408 83 51
www.humanitas.ro

Societatea de Antropologie Socială şi Culturală
contact@antropo.ro
www.antropo.ro

CUPRINS

00.
INTRODUCERE

Prof. dr. Vintilă Mihăilescu
Şeful Departamentului de Sociologie
SNSPA – Bucureşti

Faptul că după doar douăzeci de ani de când antropologia a putut să se înfiripe oficial şi în ţara noastră aceasta a devenit „la modă“ şi, mai ales, că o masă critică de tineri doresc să fie „antropologi“ şi reuşesc să facă proba academică a competenţelor specifice domeniului nu poate fi decât îmbucurător şi trebuie consemnat ca atare. Conferinţa Societăţii de Antropologie Culturală din România (care a împlinit şi ea douăzeci de ani), desfăşurată anul trecut sub genericul „Noi culturi. Noi antropologii“, a consfinţit această stare de fapt, marcând într-un fel actul de maturitate al unei discipline şi al breslei sale de slujitori pasionaţi.

Volumul de faţă reuneşte o parte dintre comunicările prezentate cu ocazia acestei conferinţe. Ceea ce surprinde de la prima vedere – şi ceea ce au toate în comun – este imaginea de nou, consemnată şi în titlul generic al cărţii. În urmă cu doar puţin peste zece ani, întrebând aproximativ o sută de studenţi la sociologie cu ce se ocupă această ştiinţă, cam care îi sunt – şi pot fi – subiectele de studiu, de-abia dacă am obţinut vreo cinci mari teme, dominante în epocă. Toate cele nouăsprezece articole cuprinse în volumul de faţă explorează practic alt subiect, alt aspect al realităţii şi, mai ales, aspecte „noi“.

Nu este vorba deci doar despre diversitate, ci mai ales despre o prospeţime a privirii, curioasă să descopere semnificaţiile majore ale unor fapte aparent minore şi trecute (prea) multă vreme cu vederea. De la interacţiunile în

mijloacele de transport la sacrificarea porcului, de la luptele de contact la „ţăranul de duminică“, de la teatrul din sufragerie la spaţiul virtual etc., studiile de faţă acoperă o arie largă de comportamente din societatea noastră actuală, unele de-abia descoperite, altele pur şi simplu noi.

Aceasta nu înseamnă însă că lipsesc din preocupările autorilor temele „majore“ sau reflecţia metodologică şi/sau teoretică. Le întâlnim în mod explicit în analize ale migraţiei, etnicităţii, mediului sau genului, dar şi în reconsiderarea din perspectivă actuală a unui subiect central al etnologiei clasice, precum ceremonialul.

În sfârşit, diversitatea nu priveşte doar tematica, ci şi autorii. Din acest punct de vedere este de menţionat, pe de o parte, participarea unor cercetători străini de toate vârstele, cu temeinice terenuri în România, iar pe de altă parte diversitatea provenienţei academice a participanţilor români. Avantajul acestui gen de diversitate constă în infuzarea perspectivei antropologice în discipline atât de depărtate precum urbanismul sau medicina, dar care pot beneficia astfel de „privirea antropologică“, aducând în schimb propriile lor perspective şi problematizări. Dincolo de valoarea lor intrinsecă, articolele acestui volum ilustrează astfel fidel dinamica domeniului academic al antropologiei în România actuală, precum şi o parte semnificativă a înseşi vieţii noastre sociale. Consider deci utilă şi binevenită publicarea volumului de faţă.

01.

INCONSISTENȚA DE STATUS ÎN ANALIZA MIGRAȚIEI INTERNAȚIONALE. MIGRANȚI ROMÂNI SUPRACALIFICAȚI ANGAJAȚI ÎN SECTORUL SECUNDAR

Monica Alexandru

Introducere

În timpul economiei de penurie din România regimului comunist se ascultau uneori, în taină, Vocea Americii sau Radio Europa Liberă şi se făceau planuri de călătorie.[1] Se putea trăi mai bine undeva „în afară“ sau, pentru localnicii din zonele de graniţă, luând parte la ferventul „du-te-vino“ între casă şi localităţile învecinate din fosta Iugoslavie şi Ungaria. Dar străinătatea va fi descoperită rareori înainte de anii ‘90. Pentru cei mai mulţi, libertatea de mişcare a început odată cu destructurarea spaţiului comunist, moment care avea să stea la baza unor schimbări marcante ale formelor de organizare economică şi socială.

Migraţia devenea nu doar posibilă, ci şi necesară pentru mulţi dintre cei care aveau să fie, în primul deceniu după căderea comunismului, perdanţii tranziţiei. O parte dintre aceştia nu s-au resemnat cu noua poziţie, ci s-au orientat

---

1. Studiul de faţă face parte dintr-o cercetare mai amplă desfăşurată în perioada 2008–2009 în Icuşeşti, o comună din judeţul Neamţ, şi în Torino. Cazul migranţilor supracalificaţi, angajaţi în sectorul secundar, reprezintă doar una dintre dimensiunile abordate de cercetare. De aceea, articolul nu trebuie privit ca fiind o descriere cuprinzătoare a specificităţilor subocupării forţei de muncă, ci ca o încercare de a oferi direcţii de analiză din perspectiva inconsistenţei de status. De altfel, deşi cazurile selectate pentru acest articol asigură diversitatea din perspectiva statusului profesional în ţară, numărul interviurilor folosite pentru exemplificări şi metoda de cercetare aleasă nu permit generalizări privind forţa de muncă supracalificată ocupată în sectorul secundar.

către alte spaţii cu speranţa reuşitei. În momentul în care am scris acest articol, mai mult de 10% din populaţia României muncea într-un stat european (2.000.000-2.500.000 de persoane). Puţini sunt cei care nu au avut o rudă, un prieten sau un vecin la muncă în străinătate. Datele unui studiu recent arată că 66% din populaţia adultă a României are cel puţin o rudă care a muncit sau munceşte în străinătate, iar în 20% dintre gospodării cel puţin o persoană era la muncă în străinătate în martie 2011[2] (IMAS, 2011a). Migraţia este acum atât de prezentă în viaţa cotidiană, încât ar fi probabil mai uşor să ne întrebăm de ce din unele familii sau comunităţi nu pleacă nimeni, decât să descoperim motivaţiile multiple care justifică decizia de migraţie. De altfel, spunea Skeldon, mobilitatea geografică este parte a normalităţii. De aceea nemişcarea, ca aspect neobişnuit, ar fi mai lesne de înţeles decât mişcarea (Skeldon, 1997: 4).

Studiul de faţă este dedicat situaţiei migranţilor supracalificaţi angajaţi în sectorul secundar al pieţei muncii in Italia[3]. Vom evalua parcursul migratoriu din perspectiva mobilităţii sociale, analizând statusul social ca expresie a mai multor poziţii, fiecare dintre acestea fiind marcată distinct de experienţa de migraţie. Adoptăm aici perspectiva multidimensionalităţii statusului, deci a consistenţei sau inconsistenţei diferitelor poziţii, între care educaţia şi ocupaţia ne-au interesat în mod deosebit. Inconsistenţa de status va fi discutată ca dimensiune destructurată şi reconstruită de procesul de migraţie. Vom căuta să înţelegem particularităţile pieţei forţei de muncă din Italia şi modul în care acestea au contribuit la apariţia sau modificarea statusului dezechilibrat în cazul migranţilor supracalificaţi.

În genere, am preferat o abordare calitativă, folosind cazuri de migraţie descrise în detaliu sau prezentând anumite momente din parcursul migratoriu care ni s-au părut relevante pentru evoluţia socială în Italia. În primele capitole,

---

2. IMAS, martie 2011, N=1.041.

3. Folosirea termenului de sector secundar se referă la ceea ce Stalker numea slujbe „3D“ Dirty, Demanding and Dangerous“ (Stalker, 2001Ş23).

voi rezuma câteva date statistice şi sondaje cu scopul de a prezenta contextul studiului.

Aşadar, folosind un cadru de analiză definit de inconsistenţa de status, ne propunem:

- să oferim o justificare privind rolul unei perspective multidimensionale a statusului în analiza migraţiei;
- să înţelegem care este influenţa migraţiei asupra congruenţei de status în cazul migranţilor supracalificaţi ocupaţi în sectorul secundar şi cum se construiesc identităţile sociale odată cu schimbarea spaţiului de referinţă din ţara de origine în cea de destinaţie;
- să urmărim modul în care inconsistenţa de status influenţează interacţiunile cotidiene, relaţiile, comportamentele de participare, resemnarea şi inadaptarea în cazul migranţilor înalt calificaţi, având o ocupaţie inferioară.

Prima parte prezintă aspecte teoretice privind inconsistenţa de status. Am urmărit definirea conceptului atât în spaţiul local sau naţional, cât şi la nivel multilocal. În a doua parte, respectiv capitolele 2 şi 3, privind românii din Italia şi selecţia negativă a capitalului uman, studiul se bazează pe o analiză cantitativă. Vom descrie apoi dintr-o perspectiva calitativa tipurile de mobilitate socială în cazul migranţilor supracalificaţi ocupaţi în sectorul secundar şi o serie de consecinţe ale statusului inconsistent. În ultima parte am ales două cazuri relevante pentru subiectul inconsistenţei de status cu scopul de a oferi o perspectivă de analiză a acestei dimensiuni. Am evaluat consecinţele inconsistenţei de status asupra identităţii sociale şi modalităţile de adaptare asumate de migranţi.

Aspecte teoretice

Perspective de studiu al inconsistenței de status în spațiul local

Înlăturarea comunismului a dus la schimbări radicale în structura economică şi socială. Ierarhiile ocupaţionale au

fost reconstruite, fiind afectate vechile echilibre de status atent nivelate de regimul totalitar. Ponderea anumitor ocupaţii a scăzut, principala categorie afectată fiind cea a muncitorilor, al căror număr a fost redus o dată cu restructurarea marilor întreprinderi. În 2003, 21% din populaţie afirma că după 1989 a fost în şomaj, 8% suferise disponibilizări şi 11% se pensionase anticipat. În aceeaşi perioadă, 31% din populaţie şi-a schimbat ocupaţia şi 28% locul de muncă (CURS, 2003)[4]. Diferenţele între venituri s-au accentuat, iar prestigiul unor ocupaţii a fost diminuat de salariile mici asociate (cazul învăţătorilor, al funcţionarilor sau al medicilor)[5]. Pentru mulţi, navetismul rural–urban a încetat să mai fie un mod de viaţă, iar numărul celor care se întorceau la sate a depăşit numarul celor care migrau către oraşe (Sandu, 2010: 45). Producţia internă a scăzut, revenindu-şi la nivelul din 1989 abia în 2006, iar inflaţia a crescut până la trei cifre, atingând 256, 10% în 1993. Investiţiile erau nesigure şi descurajate de un sistem de creditare cu dobânzi mari şi fluctuante.

Acesta a fost contextul care a generat primele valuri de migranţi. Într-o lucrare anterioară, privind subiectul inconsistenţei de status, menţionam că aceste modificări ale

---

4. CURS, iunie 2003, N= 36.436.

5. Citind presa în perioada în care lucram la acest studiu, am dat peste un articol în care un medic cu experienţă de migraţie în Belgia deplângea pierderea respectului pentru această profesie în România. Mi s-a părut interesant modul în care accentua diferenţele dintre „noi" şi „ei „, cei din urmă, adică belgienii, oferindu-i spaţiul pentru recâştigarea respectului, dar şi un venit corespunzător profesiei. În cercetarea din Torino, am observat o atitudine asemănătoare la migranţii cu o înaltă calificare angajaţi în sectorul primar. Iată un fragment din articolul de presă: „La români «doctorul e şi el cineva pe-acolo», în străinătate «doctorul are o poziţie». «Se simte de când te duci la bancă, de la creditul pe care ţi-l acordă, de la cum îţi vorbeşte directorul de spital sau şeful de secţie, până la omul pe care îl tratezi. La noi respectul ăsta a dispărut de mult», crede Irina"; Andrei Udişteanu. Evenimentul zilei. 20.05.2011. Un medic român face naveta între două lumi. http://www.evz.ro/detalii/stiri/un-medic-roman-face-naveta-intre-doua-lumi-930881.html, accesat la 20.05.2011.

structurii sociale şi economice au favorizat decizia de migraţie în special în anii `90, printre migranţi fiind multe persoane a căror poziţie socială suferise transformări în perioada tranziţiei (Alexandru, 2007). De altfel, ţările în tranziţie sunt, după cum spunea D. Sandu, spaţii cu inconsistenţe multiple (Sandu, 2004: 991). Nu vom zăbovi însă, în acest articol, asupra inconsistenţei de status în relaţie cu decizia de migraţie, ci vom discuta despre structurarea sa într-un spaţiu multilocal, ca efect al deciziei de migraţie[6].

Caseta 1: Inconsistenţa de status în stratificarea socială. Baze teoretice

Susţinătorii modelelor inconsistenţei considerau că ierarhia socială ar trebui interpretată dintr-o perspectivă care ar permite măsurarea consistenţei dintre diferitele poziţii de status deţinute de un individ. Astfel, statusul nu este reprezentat de o singură poziţie, într-o ierarhie unidimensională, ci este dat de gradul de concordanţă dintre mai multe poziţii deţinute simultan. În acest mod, statusul devine o măsură multidimensională, reflectată atât vertical, de nivelul mai înalt sau mai modest pe o anumită scală de status, cât şi orizontal, de legăturile ori paralelismul dintre diversele poziţii deţinute. De exemplu, un individ poate avea o poziţie înaltă pe scala educaţională şi una modestă pe cea ocupaţională. În acelaşi sens, este posibil ca investiţiile în pregătirea profesională să nu se regăsească în nivelul venitului. Având în vedere că întregul parcurs de cercetare se bazează pe această perspectivă a stratificării sociale, dar şi faptul că termenul nu se regăseşte în literatura migraţiei, enumerăm mai jos trei lucrări care pot constitui o bază bibliografică minimală pentru conceptul de inconsistenţă de status.

În lucrarea sa, *Economie şi societate*, Max Weber marca începutul unei discuţii anevoioase privind semnificaţia inconsistenţei de status. Deşi nu a conceptualizat ideea de inconsistenţă, Weber observa

6. Reţinem subiectul rolului inconsistenţei de status în modelul gravitaţional al migraţiei. Analiza acestui concept pe baza unui studiu cantitativ, care ar măsura puterea sa explicativă ţinând sub control alţi factori cauzali, ar putea duce la concluzii interesante privind profilul migranţilor.

că cele trei dimensiuni ale stratificării – puterea economică (clasa), prestigiul (statusul) şi puterea politică (partidul) – nu se suprapun întotdeauna şi că absenţa corelării dintre acestea împiedică mobilitatea ascendentă. Parvenitului, de exemplu, îi va fi refuzat prestigiul la care aspiră, cu toate că a adoptat un stil de viaţă în conformitate cu bogăţia acumulată. Aşteptările sale contrastează cu rigiditatea ordinii de status, căci păturile superioare se vor raporta la modul în care a fost dobândită averea, considerând că reputaţia sa este pătată de necesitatea de a munci (Weber, [1968] (1978). Apar aici două aspecte relevante pentru discuţia privind inconsistenţa de status: perspectiva multidimensionalităţii statusului şi evidenţierea diferenţei dintre aşteptările unui individ privind propria poziţie socială şi interpretarea atribuită de grupul de referinţă atunci când se confruntă cu o situaţie de inconsienţă.

În 1954 şi 1967, Lenski publica două lucrări importante pentru definirea inconsistenţei de status. În abordarea lui, un individ poate ocupa diverse poziţii în funcţie de mai multe ierarhii verticale, paralele şi interconectate. Dacă are o poziţie înaltă pe una dintre scalele de stratificare şi una modestă pe o altă scală, acesta se află într-o situaţie de inconsistenţă. Lenski foloseşte această perspectivă multidimensională pentru a explica atitudinea faţă de schimbarea socială, variaţia comportamentului electoral sau sentimentele de stres asociate (Lenski, 1954, 1967). El discută despre resortul tipologiilor comportamentale cauzate de inconsistenţa de status, explicând că, în situaţii de inconsistenţă accentuată, individul va prefera imaginea conferită de cel mai înalt status, însă ceilalţi îl vor trata în funcţie de cel mai modest status, încercând la rândul lor să-şi maximizeze poziţia (Lenski, 1967: 298).

Dacă Lenski definea absenţa concordanţei între mai multe poziţii de status drept inconsistenţă de status, cu puţin timp înainte, Benoit-Smullyan se referea la echilibrul de status pentru a desemna aceeaşi realitate socială. Statusul este poziţia relativă a unui individ într-o ierarhie socială. Raportat la o anumită caracteristică relevantă într-un sistem social, un individ poate fi plasat pe o anumită poziţie în ierarhia inferior–superior. El are aceleaşi caracteristici de status ca şi ceilalţi membri, dar diferă de ceilalţi în funcţie de gradul în care le deţine. Atunci când un individ deţine aceeaşi poziţie în toate ierarhiile de status, putem vorbi de echilibru de status (Benoit-Smullyan, 1944).

Inconsistență de status la nivel multilocal

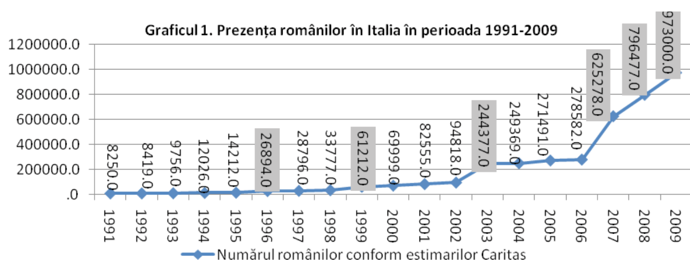
Referindu-se la conceptul de inconsistenţă de status, M. Hartman avertiza că definiţiile acceptate sunt limitate de contextul unui singur spaţiu social şi exclud variaţia reprezentărilor statusului în cazul migraţiei dintr-un sistem social în altul, dar şi evaluările la două momente diferite. De aceea, nici imigranţii, care pot avea poziţii diferite în societatea de origine şi în cea de destinaţie, nici persoanele al căror status s-a schimbat de-a lungul timpului nu sunt incluse în modelele de inconsistenţă (M. Hartman, 1974: 706).

Această constatare privind congruenţa statusului la nivel multilocal a constituit punctul de plecare al lucrării de faţă. Raportându-ne la cadrul teoretic clasic şi preluând perspectiva lui H. Hartman, am explorat agregarea statusului în contextul mobilităţii geografice. Migranţii se mişcă între două sau mai multe spaţii sociale şi se supun unor modele de stratificare distincte în fiecare dintre societăţile de referinţă. Mutarea dintr-o ţară în alta implică adesea o schimbare radicală a vieţii sociale: migranţii îşi asumă nu doar o ocupaţie diferită, ci şi un întreg mod de viaţă. Vor trăi în mijlocul unor reprezentări sociale asociate imigrantului şi vor fi nevoiţi să îşi redefinească imaginea despre sine, dar şi modul de interacţiune cu cei din jur.

În această cercetare am urmărit îndeosebi evoluţia statusului social în funcţie de educaţie şi ocupaţie. Am ales cazurile unor migranţi pentru care experienţa din străinătate a însemnat, cel puţin în prima etapă a şederii în străinătate, degradarea poziţiei sociale şi transferul inegal al competenţelor. Nivelul de pregătire al persoanelor selectate pentru acest studiu a fost de cele mai multe ori universitar. Cele câteva cazuri de migranţi cu educaţie medie selectate nu diferă prea mult de migranţii cu studii superioare, selecţia lor fiind justificată de implicarea notabilă în diverse activităţi artistice atât în ţară, cât şi în Italia sau de continuarea studiilor prin diverse forme de perfecţionare. Şi în cazul acestora, ocupaţia anterioară plecării a fost în sectorul primar, implicând muncă de birou şi responsabilităţi de conducere. Vom prezenta aşadar cazuri de migranţi supracalificaţi angajaţi în sectorul secundar.

Români în Italia

Italia a apărut printre destinaţiile predilecte ale migranţilor români după un deceniu de explorare a unor destinaţii diverse, precum Germania, Ungaria, Iugoslavia, Polonia sau Turcia (Diminescu şi Lăzăroiu, 2002). Astfel, până în anul 2000, numărul românilor din Italia nu a depăşit 100.000, iar imediat după deschiderea graniţelor, în 1990, românii reprezentau doar 1% din străinii din Italia. La acel moment, aproape 8.000 de cetăţeni români se aflau pe teritoriul Italiei, conform înregistrărilor oficiale[7]. Ridicarea regimului vizelor în 2002 şi regularizarea Bossi-Fini din acelaşi an au favorizat creşterea numărului de migranţi români. În 2003, numărul românilor din Italia era, pentru prima oară, mai mare decât cel al marocanilor şi albanezilor (240.000)[8]. La sfârşitul anului 2010, conform estimărilor Caritas, mai mult de 1.000.000 de cetăţeni de naţionalitate română se aflau pe teritoriul Italiei[9].



Românii din Italia, între respingere şi acceptare.
Sursa: preluare din Pittau, Ricci şi Timşa (coord), 2010.

Distribuţia ocupaţională a migranţilor români în Italia este puternic segmentată de gen: bărbaţii au slujbe în construcţii, industria prelucrătoare şi agricultură; femeile, care în 2007 reprezentau 45,9% din totalul migranţilor români, lucrau în sectorul de îngrijire şi în menaj[10].

---

7. Pittau, Ricci şi Silj (coord.), (2008): p.86.
8. Ibid.
9. Ibid.
10. Pittau, Ricci şi Silj (coord.), (2008): p. 101.

Nevoia de asistenţă la domiciliu, apărută ca urmare a îmbătrânirii populaţiei şi a slabei implicări a statului în consolidarea serviciilor de îngrijire, a constituit un factor de atracţie pentru migraţia feminină (Pastore şi Piperno, 2006)[11].

Selecția negativă a capitalului uman

Situaţiile de mobilitate ocupaţională descendentă sunt destul de frecvente la nivelul plecărilor din România, cazurile migranţilor cu studii superioare angajaţi în sectorul secundar fiind doar o latură a migraţiei forţei de muncă. Astfel, conform unui sondaj IMAS, 40% dintre migranţii intervievaţi în România au afirmat că slujba din străinătate a fost „oarecum“ sau „mult“ sub nivelul lor de pregătire (IMAS, 2011b). Aceeaşi întrebare, adresată populaţiei generale, arată că 68%[12] dintre români consideră că cei care muncesc în străinătate au ocupaţii inferioare competenţelor (IMAS, 2011a). Mai mult de jumătate dintre migranţii intervievaţi au afirmat că nu au avut o slujbă asemănătoare in Romania anterior experientei de migratie (59%) şi că nu au incercat să îşi caute una (69%) (IMAS, 2010b[13]).

---

11. Prezenţa femeilor în Italia a crescut treptat, ca urmare a instituţionalizării reţelelor de migraţie, a regularizărilor şi a eliminării obligativităţii vizelor în 2002. Teza de doctorat a lui I. Vlase, *Le genre dans la structuration du processus migratoire*, este relevantă pentru dimensiunea genului în analiza migraţiei către Italia.

12. Procentul cumulează răspunsurile „mult“ şi „oarecum“.

13. Pentru eşantionul de migranţi au fost cumulate datele a două luni de cercetare (octombrie-noiembrie) ca parte a serviciului omnibus. Secţiunea de migraţie a fost introdusă într-un eşantion proiectat pentru reprezentativitatea populaţiei adulte din România, la finalul celor două luni de studiu, rezultând un eşantion de 229 de migranţi.

Tabelul 1. Percepţii privind corespondenţa dintre nivelul de pregătire profesională şi ocupaţia din străinătate

Ocupaţia din străinătate a fost / este...[14]	**% Migranţi**	**% Populaţie**
...mult sub nivelul de pregătire	18	35
...oarecum sub nivelul de pregătire	22	33
...potrivită (adecvată) nivelului de pregătire	54	25
...oarecum peste nivelul de pregătire	4	2
..mult peste nivelul de pregătire	2	1
Total[15]	100	100

Sursa: IMAS, 2011. Pentru eşantionul de migranţi au fost cumulate datele a trei luni de cercetare ca parte a serviciului omnibus. Secţiunea de migraţie a fost introdusă într-un eşantion proiectat pentru reprezentativitatea populaţiei adulte din România, la finalul celor trei luni de studiu rezultând un eşantion de 333 de migranţi. Datele au fost adunate în perioada decembrie 2010 – februarie 2011 şi se referă la migranţi reveniţi din mai multe ţări de destinaţie, nu doar din Italia. Sondajul privind opiniile populaţiei generale a fost realizat în martie 2011 pe un eşantion de 1040 de persoane.

Selecţia negativă a capitalului uman este rezultatul segmetării pieţei muncii, dar şi al extinderii sectorului informal. Pe de o parte, domeniile pentru care există cerere de forţă de muncă imigrantă sunt în segmentul secundar, pe de altă parte, nişele destinate imigranţilor sunt caracterizate de un grad înalt de nereglementare. În fapt, în Italia există o strânsă legătură între economia informală şi prezenţa migranţilor cu o situaţie nereglementată (Cingolani, 2009: 49).

În ceea ce priveşte profilul educaţional al românilor din Italia, conform unui sondaj cu migranţi români intervievaţi

---

14. Pentru eşantionul de migranţi întrebarea a fost *„Cât de mult sau puţin a fost această ocupaţie (ultima) potrivită cu nivelul dumneavoastră de pregătire profesională“*: Sondajul a fost replicat la nivelul populaţiei generale, cu întrebarea *„Dumneavoastră credeţi că ocupaţiile românilor care muncesc în străinatate sunt*...?“.

15. Diferenţele până la 100% provin din rotunjiri şi nonrăspunsuri.

in Italia, 54% aveau studii medii, iar 9% absolviseră o formă de învăţământ superior. Aproximativ o treime (30%) dintre persoanele cu studii superioare angajate în Italia lucrau în menaj, construcţii, îngrijirea bătrânilor sau agricultură (MMT-ASG, 2007[16]). Deşi este posibil ca în unele dintre aceste situaţii migraţia să fi fost însoţită de un transfer egal de competenţe, cum ar putea fi cazul unor persoane angajate ca ingineri în construcţii sau agricultură, domeniile enumerate sunt specifice sectorului secundar, iar prezenţa forţei de muncă supracalificate la acest nivel devine o formă de „brain waste“ (Pastore şi Piperno, 2006).

Migrație şi mobilitate socială

În raportul dintre imigranţi şi piaţa forţei de muncă există trei tipuri de adaptare (Flug şi Kasir-Kaliner *apud* Markovik şi Manderson, 2000: 130):

– adaptarea imigranţilor la cererea de forţă de muncă din ţara de destinaţie prin schimbarea ocupaţiei;
– adaptarea economiei la oferta de muncă, structura ocupaţională şi abilităţile profesionale specifice populaţiei de imigranţi;
– o combinaţie între cele de mai sus.

Cazurile selectate pentru această lucrare se află în prima situaţie iar cererea de forţă de muncă din statele de destinaţie înseamnă adesea asumarea unei poziţii în sectorul secundar, definit în literatura migraţiei ca 3D: „dirty, demanding and dangerous“[17] (Stalker, 2001, 23).

Însăşi alăturarea cuvintelor *supra* şi *calificat* sugerează o inconsistenţă şi ideea de mobilitate ocupaţională descendentă. Vom încerca să arătăm în cele ce urmează că, în anumite condiţii, migranţii supracalificaţi nu se resemnează cu o ocupaţie inferioară pregătirii, ci caută modalităţi de reconstruire a poziţiei sociale care să diminueze inconsistenţa.

16. MMT-ASG, noiembrie-decembrie 2007, N=1.066.
17. Murdar, solicitant şi periculos.

Poziţia ocupată în Italia ne va interesa ca fundament al structurării unor comportamente. Vom descrie anumite responsabilităţi ocupaţionale doar în măsura în care ne vor ajuta să explicăm tipuri de reacţie.

Tabelul 2. Contextul structurării inconsistenţei de status în ţara de destinaţie

Status evaluat	**Mobilitate socială**	**Circumstanţe**		**Efect**
Educaţie/ capabilităţi	— Δ	Piaţa duală a muncii Selecţia negativă a capitalului uman	Frustrare	Resemnare
Ocupaţie	∇			Inadaptare
Venit	Δ			Participare
Prestigiu	∇			Integrare
Relaţii sociale	∇			

Motivaţia plecării

Care sunt motivaţiile ce justifică un parcurs de migraţie marcat de mobilitate descendentă şi asumarea unei profesii inferioare nivelului educaţiei? De ce ar renunţa cineva la stabilitatea unui loc de muncă în sectorul primar în schimbul statutului de imigrant clandestin? Sunt sau nu diferenţe între aceste cazuri şi categoriile mai largi de migranţi economici? Iată întrebările la care vom încerca să răspundem în acest capitol.

Vom discuta aici despre trei motivaţii ale deciziei de migraţie: insatisfacţia faţă de nivelul venitului, presiunea investiţiilor în educaţia copiilor şi dorinţa de a experimenta un alt mod de viaţă. În unele cazuri aceste trei cauze acţionează împreună, în altele le găsim separate. Ele nu epuizează factorii de respingere relevanţi pentru migraţia forţei de muncă supracalificate, dar oferă o imagine a celor mai reprezentative cauze in migranţilor. La aceste motivaţii se adaugă apartenenţa la reţele sociale care pot sprijini soluţia de migraţie.

Insatisfacţie faţă de nivelul venitului şi frustrare relativă Unii dintre migranţii intervievaţi au avut slujbe modest remunerate în România, necorelate cu investiţiile în educaţie. Alţii îşi pierduseră slujba în urma desfiinţărilor marilor întreprinderi sau avuseseră o afacere a cărei rentabilitate scăzuse dramatic în perioada tranziţiei.	Atuncea am zis: unul dintre noi trebuie să plece, pentru că cu casa nu mai înaintam deloc, datoriile erau şi în bancă, şi încolo şi încoace şi aşa mai departe şi atuncea am zis că unul dintre noi trebuie să plece (Maria, profesoară de educaţie fizică/asistent familial) [18] Nu e că nu era mulţumitor, adică gândindu-mă că am plecat de la două (milioane) jumate, ajunsesem la patru jumate şi apoi am ajuns la 10, îţi dai seama că era mulţumitor. Numa' că, normal, voiai mai mult. Îi vedeai pe alţii care câştigau mai bine şi atunci... Ce să zic, ştii cum e... Dar era OK... Ce să zic. [...] Băi, ştii cum e ajungeam aşa la minim, la minim minimorum... Deci mie îmi ajungeau. Pentru un trai minim era OK. Numai că ştii cum e şi în ţară, mai vrei şi nişte adidaşi cu 100 de euro. Când salariul tău e de 200 nu prea îţi permiţi adidaşii (Augustin, inginer/asistent mecanic). Şi până în 2003 eu am rămas acasă supravieţuind, pot să spun. Din zi în zi aveam tot mai puţini clienţi. Magazinul îl redusesem, ajunsesem să am jumătate optică, jumătate articole nou-născuţi şi nu mai îmi plăcea, pentru că pierdeam ziua citind şi nu, nu se justifica şederea mea acolo (Iulia, poetă/asistent familial). Deci am lucrat 22 de ani într-o filatură de bumbac ca laborantă. Într-o filatură de bumbac la Focşani. [...]. Nu mai mergeau lucrurile în filatură. Filatura s-a închis şi a fost vândută, s-a dărâmat tot, s-a demolat tot (Ana, laborant/asistent familial).

18. Notă privind datele de identificare folosite pentru clasificarea interviurilor. Deşi multe dintre persoanele intervievate nu au exprimat reţineri privind folosirea numelui în lucrarea de doctorat sau în publicaţiile bazate pe rezultatele cercetării, toate numele folosite pentru clasificarea interviurilor au fost schimbate. În notaţiile folosite am preferat alăturarea poziţiilor de status care au justificat selectarea cazului. Atunci când existau inconsistenţe multiple, am ales-o pe cea mai sugestivă pentru situaţia exemplificată. Primul status notat este cel din ţara de origine, cel de-al doilea reprezintă munca făcută în Italia.

Educaţia şi bunăstarea copiilor. Am întâlnit această motivaţie în special în cazul femeilor de vârsta a doua care munceau în străinătate. Nevoia plecării era mai presantă în familiile monoparentale sau acolo unde femeia era principalul aducător de venit.	*Eu mai stau doi ani aici ca să o ajut pe cea mică. Sunt sacrificii pe care le fac.* Indiferent la ce vârstă, important este să crezi şi să speri în ceea ce faci (Doina, pictor/asistent familial). A mă descurca până acum însemna să improvizez. Toată munca mea din timpul săptămânii eu nu făceam decât să reuşesc să fac pachet fetelor şi să le dau la ele şi bănuţul pe care trebuia să-l dau pentru cămin sau... Că au stat la cămin... Nu, nu, veneau acasă fetele sâmbăta şi îmi spuneau: „Ce faci mamă?“ Şi eu le spuneam: „Nu am avut clienţi“. „Mamă am venit să te vedem“. Dar eu ştiam că trebuie să le pun la pachet, nu? Una era la Galaţi la facultate, una la liceu la Buzău, celalaltă. Nu mai făceam faţă. [...] Am început să găsesc o altă ordine a priorităţilor. Înţelegi?[..] Dar prioritatea numărul unu este ca fetele mele să-şi termine studiile. (Iulia, poetă/asistent familial). *Problema mea este că – sau era – că eu am un băiat care acuma are 21 de ani şi pe care îl cresc singură de când avea nouă luni.* Şi îţi dai seama că, la un moment, dat situaţia a început să devină din ce în ce mai dificilă, în sensul că, pe măsură ce treceau anii, şi pretenţiile erau tot mai mari din partea lui. *Şi încercând să-i ofer probabil mai mult decât aş fi putut să-i ofer lucrând ca profesoară în România*, sfătuită de o colegă de-a mea care era deja venită de un an în Italia, am zis că ar merita să încerc şi eu să fac experienţa. Dacă reuşesc bine, dacă nu reuşesc mă întorc acasă (Mihaela, profesoară matematica/ asistent familial).
Dorinţa de a experimenta, de a se supune unui test. În cazurile migranţilor care aveau o ocupaţie stabilă în momentul deciziei plecării, Italia era spaţiul unei provocări, ocazia unei experienţe. Acest test poate fi făcut ori prin asumarea	Am zis: trei luni, încerc. Am anunţat la Realitatea TV. Au fost şocaţi, pentru că au crezut că e vorba de bani... Am zis *„nu, pur şi simplu sunt obosită, încerc să schimb, încerc să înţeleg de ce pleacă lumea din ţară“*. Dacă mai aveţi nevoie şi mă întorc peste trei luni, sunt a voastră (Otilia, reporter TV/asistent familial). Şi atunci îţi dai seama, a fost oarecum o decizie la fel de logică, la fel de clară cum era înainte: Am făcut şcoală stau în ţară, ce naiba să fac în Italia?. La momentul respectiv

integrală a riscurilor presupuse de renunţarea la slujba de acasă, ori cu prudenţă, păstrându-se ocupaţia din ţară, aşa cum arată cazurile unor profesori intervievaţi.	*s-a schimbat şi era destul de logic să zic, să gândesc: Băi, am văzut cum e aici, te descurci mai greu dar o mai scoţi la vopsea, hai să încerc în Italia.* Adică era la fel de logic şi la fel de... Şi atunci m-am decis să vin în Italia (Augustin, inginer/asistent mecanic).
Prezenţa unui migrant în grupul de prieteni sau cunoştinţe Acesta este cel care încurajează plecarea, îi face prima ofertă de muncă sau îi asigură sprijin în momentul sosirii.	Am început această facultate de psihologie – pedagogie din Braşov, am studiat doi ani de zile la facultate, după care am cunoscut un băiat care era deja aici în Italia. [...] Bineînţeles că el a tot insitat să vin eu în Italia pentru că el nu avea niciun interes să se întoarcă înapoi în ţară. Şi după un an jumate în care am ţinut legătura telefonic şi venea el de fiecare dată de sărbători, de Crăciun... Mă suna săptămânal... *Am luat decizia să văd un an de zile cum ar putea să fie. Am întrerupt serviciul, am întrerupt facultatea, cei doi ani pe care i-am făcut, şi am venit aicea ca să fim împreună, nu?* (Ada, învăţătoare / menaj). Bine nu sunt, nu sunt decât cazuri disperate [...]. Nu... de la noi din şcoală, ca atare, să zic cu tot cu învăţătorii, plecaţi din 40 de persoane sunt şase-şapte, din care s-au întors, nu? Deci suntem noi acuma, veteranii plecaţi, dar nu este un fenomen general, deci cazuri disperate cum al meu, al lu' S, a lu' colegul ăla care tot avea de ţinut copii în facultate, soţia nu lucra – acuma şi ea e plecată în Spania, şi aşa mai departe. M-a ajutat colega asta a mea, prietenă, S. [...] Nu ştiam nimic, şi atuncea ea m-o aşteptat. Am stat la o rudă de a ei şi apoi am plecat în Vercelli. Acolo am lucrat prima oară. Am fost colege 10 ani la aceeaşi şcoală. (Maria, profesoară de educaţie fizică/asistentă familială).

Aceste cauze nu diferă de cele asociate migraţiei economice în general. Într-un studiu realizat în 2003 cu migranţi reveniţi în România, 79% dintre persoanele intervievate indicau intenţia de a câştiga mai mult ca principală motivaţie a migraţiei şi 45% menţionau dorinţa de a avea o slujbă mai

bine plătită (CURS, 2005)[19]. Ele diferă însă de cele specifice migraţiei forţei de muncă înalt calificate către domenii din sectorul primar, caz în care oportunităţile de carieră par a fi motivul principal în structurarea deciziei de migraţie.

Mobilitate ocupațională

Schimbarea locului de muncă poate fi frecventă în cazul migranţilor, dar mobilitatea între sectorul secundar şi cel primar este, de regulă, o situaţie excepţională. Totuşi, în cazurile migranţilor supracalificaţi am descoperit că anumite circumstanţe favorizau depăşirea acestor graniţe şi redobândirea unui status ocupaţional similar cu cel anterior plecării. Vom discuta în continuare despre relevanţa acestor factori.

Conjunctură şi relaţia cu angajatorul. În mai multe interviuri am auzit expresia „am avut norocul să" sau „am fost extrem de norocoasă". Conjuncturile favorabile la locul de muncă par a fi unul dintre factorii care au contribuit la depăşirea spaţiului dintre sectorul secundar şi cel primar. Cu sprijinul unei prietene, Otilia, absolventă de drept, fost reporter TV, a găsit un loc de muncă la o bătrână doamnă fără probleme de sănătate. Acest din urmă aspect, respectiv gradul de dependenţă a persoanei îngrijite de asistentul familial, a fost relevant în toate discuţiile avute în Italia în asociere cu autonomia şi dezvoltarea permise de locul de muncă. A lucrat ca asistentă familială un an şi două luni. Acceptul angajatoarei de a-i asigura conexiunea la Internet şi atitudinea de sprijin din partea acesteia au fundamentat hotărârea de a-şi folosi timpul liber pentru a-i sprijini pe românii din Italia din poziţia de ziarist. A decis să reia colaborarea cu un ziar din Focşani. La scurt timp după aceasta, aflând despre înfiinţarea unui ziar româno-italian, *Noua comunitate*, s-a implicat în echipa redacţională, ocupând un post de conducere. Ambele activităţi au fost neremunerate. Independenţa oferită de locul de muncă i-a permis să participe, de asemenea, la activitatea unei asociaţii culturale. Aceasta a creat contextul unei întâlniri între ea şi viitorul angajator,

---

19. A. Ferro, 2004.

preşedintele unui consorţiu de firme edilitare. Acum are o asociaţie, un ziar dedicat românilor din Torino, o firmă de traduceri şi lucrează pentru acest consorţiu, asigurând documentaţia necesară firmelor italiene pentru participarea la licitaţiile din România.

> Deci am venit şi am lucrat ca... Nici nu ştiu cum să mă numesc, că nu pot să spun că am fost îngrijitor domestic sau asistent familial. Le-am făcut un pic pe toate, dar am fost extraordinar de norocoasă. Ca să vă daţi seama în ce gen de... Sau cât de tare ne-am lipit unii de alţii. Bătrâna respectivă care avea 85 de ani a acceptat să-şi pună Internet pentru că mie, primul lucru care mi-a lipsit aicea a fost internetul. Eu care eram bombardată din toate părţile. Am venit în condiţii de clandestinitate şi, deşi ea mă împingea afară în fiecare dimineaţă, „du-te şi te plimbă liniştită". Deci, contrar a tot ceea ce se întâmplă cu compatrioatele mele, care fac munca asta şi care se plâng de faptul că sunt închise foarte mult timp, eu am avut foarte mare noroc. Deci m-am împăcat super bine, am avut imediat acces la informaţii, ceea ce îmi doream tare mult. Bineînţeles că nu m-a lăsat inima să mă întorc după trei luni (Otilia, reporter TV/asistentă familială).

Iată şi cazul Adei, învăţătoare, absolventă a unei facultăţi de psihologie – pedagogie din Braşov. În 2001, când a plecat prima oară în străinătate, era studentă în anul doi şi muncea de şapte ani ca învăţătoare. În Italia a lucrat patru ani în menaj, ca asistentă familială şi baby-sitter. După această primă perioadă, s-a întors în ţară, unde, cu toate că şi-a găsit fără probleme un post de educatoare, continuându-şi în acelaşi timp studiile cu un master de consiliere psihologică şi educaţională, nu s-a putut adapta din nou condiţiilor materiale modeste. Salariul era de 150 de euro şi curând a decis să îşi reia activitatea în Italia. Plecând pentru a doua oară, nu s-a întors la slujba de menajeră, ci ca administrator de date la un spital public. Această tranziţie de la o muncă în sectorul secundar la o activitate de birou a fost posibilă datorită sprijinului unei familii pentru care lucrase. Acestei familii i s-a părut nepotrivit ca Ada, recent absolventă a unei

facultăţi, să revină la activităţile de întreţinere a gospodăriei şi i-a asigurat sprijinul pentru obţinerea unei slujbe diferite.

> Şi la ultimul loc de muncă am avut norocul să găsesc o familie de oameni foarte de treabă care, în momentul în care eu i-am sunat... În vârstă de 80 de ani, la care mergeam după-masă şi dimineaţa la fiul lor căsătorit, cu copil. Îi pregăteam mâncarea la prânz când venea de la şcoală, călcam, făceam menajul şi după-masă mergeam la părinţii lui, care sunt în vârstă de 80 de ani la ora actuală. Şi în momentul în care eu am contactat această familie... Am rămas în relaţii bune cu ei în momentul în care eu am rămas în România. Îi sunam de Paşte, de Crăciun să văd cum stau, ce fac, pentru că a fost, culmea culmilor, locul în care mă simţeam cel mai bine. [...] M-am simţit ca şi cum aş face parte din familie. Aşa cum nu am mai păţit la nicio altă familie. Şi în momentul în care eu am decis să plec au fost foarte dezamăgiţi. Au spus „Unde mai găsim noi o persoană ca tine". Dar mă întrebam de ce a trebuit să cunosc această familie tocmai acuma, când eu iau decizia de a rămâne în România. În acelaşi timp am înţeles mai târziu pentru că în momentul în care i-am căutat le-am zis că aş vrea să mă întorc aici în Italia şi să mă ajute să-mi găsească un loc de muncă sau chiar şi la ei acasă, ei mi-au spus: „A., tu acum ai terminat o facultate. Nu... Noi putem să te lăsăm să faci treabă în casă, dar încercăm să te ajutăm altfel". Deci ei singuri s-au oferit să îmi găsească de muncă să introduc date în calculator la spital, aicea. Sunt trei ani de zile de când m-am reîntors şi de când lucrez aicea. Datorită lor. Deci asta m-a determinat să rămân aicea în continuare. Pentru că mi-am găsit casă între timp. La început am stat cu prietena asta a mea, care mi-a zis: „Vino că împărţim apartamentul ăsta. După care mi-am găsit o garsonieră micuţă şi stau singură. Din punct de vedere al muncii, lucrez la spital până la cinci şi îmi e bine, sunt mulţumită. Deocamdată nu mă gândesc să mă întorc acasă (Ada, învăţătoare/asistent familial).

Uneori, această conjunctură favorabilă apare la începutul experienţei de migraţie, cum este cazul Otiliei, din exemplul anterior, care a avut o primă experienţă de muncă mulţumitoare din perspectiva relaţiei cu angajatorul. Cel mai adesea

însă, acest tip de conjunctură este rezultatul unor căutări repetate de îmbunătăţire a condiţiei pe piaţa muncii, cum este cazul Adei. În primii ani de muncă nu a schimbat domeniul de activitate, făcând diverse slujbe care presupuneau întreţinerea gospodăriei. A schimbat însă „familii“, adică locuri de muncă, până a găsit condiţii satisfăcătoare. Îmi povesteşte că la început nu poţi fi selectiv, ci te mulţumeşti cu ceea ce ţi se oferă. Mai târziu însă, începi să alegi, căutând acele slujbe la care în simţi respectat şi care îţi oferă mai multă libertate. În acest sens putem vorbi de o mobilitate ascendentă, chiar dacă limitată la acelaşi domeniu de activitate. Cel mai adesea, venitul nu creşte şi nici responsabilităţile de muncă nu se schimbă semnificativ. Se modifică însă relaţiile cu angajatorul şi gradul de autonomie ocupaţională – posibilitatea de a selecta ofertele de muncă astfel încât acestea să corespundă nevoilor şi aşteptărilor migrantului –, factori importanţi în procesul de adaptare şi integrare.

> Ultimul loc de muncă, pentru că în total am schimbat vreo 6 familii. Am tot schimbat până când m-am simţit bine, înţelegi? Pentru că, automat, dacă stai aicea mai mult timp, afli. Vorba circulă de la o familie la alta. Prietenii spun, „uite, e doamna asta care e de treabă“. La început te mulţumeşti cu ce găseşti pe moment, dar după aceea începi să faci o selecţie. Renunţi la cele două zile care le ai la familia respectivă pentru că ştii că această familie te plăteşte mai bine sau ai cheile şi casa îţi e pe mână. Nu ca acolo unde stă lângă tine, ce faci, cum faci şi unde faci. Majoritatea caută locuri de muncă unde, oricum, au încredere în tine, îţi lasă cheile singură să te organizezi cum vrei tu (Ada, învăţătoare/asistent familial).

Reţelele sociale şi participarea civică. Adaptarea la noua poziţie socială şi gradul de mobilitate socială depind de structura capitalului relaţional. De exemplu, persoanele care au avut o relaţie de încredere în momentul plecării au putut obţine o slujbă în condiţii mai bune. Desigur, ne referim aici tot la slujbe în segmentul secundar. Precizam mai devreme că existenţa unor conjuncturi pozitive poate favoriza mobilitatea ascendentă. În acelaşi sens, extinderea relaţiilor sociale

în urma interacţiunii cu diverse familii de italieni multiplică punctele de sprijin care ar putea susţine tranziţia din sectorul secundar în cel primar.

Unii dintre migranţii intervievaţi aveau o legătură cu una sau mai multe asociaţii culturale din Torino. Implicarea în activităţile unei organizaţii civice constituie contextul de interacţiune cu persoane din medii diferite. Astfel, spaţiul social se extinde de la cel destinat muncii, la un context social mai larg, de natură a deschide oportunităţi de mobilitate ascendentă. Ca directoare a unei organizaţii, Larisa, profesoară de matematică angajată ca asistent familial, a avut ocazia de a interacţiona cu persoane din medii profesionale diferite, de a-şi regăsi identitatea şi a recâştiga respectul. Vom reveni asupra istoriei sale într-un alt capitol.

Un alt exemplu este cel a două pictoriţe, ambele având activitate artistică recunoscută, dar lucrând, în acelaşi timp, „la ore", sau ca asistente familiale. O asociaţie culturală a constituit punctul nodal în parcursul artistic din Italia: spaţiu de expunere a lucrărilor, prilej de a-şi asuma responsabilităţi diferite prin organizarea unor cursuri de pictură destinate copiilor, ocazie de a cunoaşte persoane reprezentative din mediul artistic, precum secretarul Academiei Santarita, care va sprijini o serie de expoziţii.

> După asta am întâlnit-o pe doamna D. Dumneaei preda pictură. Acuarela la fetiţe şi băieţi. Eu când am sosit, am văzut-o că se plimba cu un pahar şi o pensulă şi am zis, mă ce vârstă să fi avut doamna asta. Am văzut-o pe culoar la Frăţia.[...] După aia am aşteptat-o pe D. „Nu vă supăraţi, ce rang purtaţi la Frăţia". „Păi eu sunt... Fac facultatea la terza eta. Universitatea la vârsta a treia, stau cu o bătrană". I-am zis: „Şi eu sunt pictoriţă". „Aaa, la a câta expoziţie?". Veneam şi eu la ora la dumneaei, la acuarelă. Ne-am schimbat reciproc stilurile, ne-am ajutat aşa. Şi după câteva luni ce am zis, hai să facem o expoziţie amândouă. Şi am intitulat-o CT. Am avut expoziţia pe Corso Francia la numărul 101, într-o librărie. Dumneaei a fost foarte înţelegătoare. Ne-a închiriat spaţiul. Multă lume am avut şi atunci. După aia a avut loc la Frăţia un schimb între români şi italieni, mai multe naţionalităţi. Dintre care şi Academia Santarita.

> Avem şi noi lucrările în incinta Frăţiei, cu M. Ea le avea pe o parte, eu pe o parte. O venit Lucian, secretarul, şi a zis „Dar îmi place! Cine sunt doamnele?“. D, a doua zi, pleca în ţară. Eu m-am înscris la Academie şi am început colaborarea cu ei (Gabriela, pictor/menaj).

Identități ocupaționale reconstruite

Identitate ocupațională şi planuri de revenire

Când un migrant consideră poziţia din străinătate o situaţie temporară menită să contribuie la rezolvarea unor constrângeri financiare, fără a genera pierderi în plan simbolic, interpretările sunt diferite de cele asociate unei şederi mai îndelungate în ţara de destinaţie. De exemplu, mobilitatea studenţilor ca parte a unor programe de genul „Work and Travel“ nu poate fi înţeleasă ca având consecinţe asupra consistenţei statusului în ţara de destinaţie şi nici ca premisă a decăderii pe scala socială. Ea nu este percepută ca ceva definitoriu pentru profesia viitoare, ci mai degrabă ca o aventură, o experienţă care poate aduce prestigiu şi câştiguri materiale.[20]

Ce se întâmplă însă în cazul migranţilor supracalificaţi angajaţi în sectorul secundar? Am identificat patru moduri de construcţie a identităţii ocupaţionale, fiecare dintre acestea implicând planuri specifice de revenire: când nu ai la ce să te întorci, dar nici la ce să rămâi, pentru că ocupaţia din străinătate este frustrantă, iar în ţară reluarea activităţii profesionale este puţin probabilă; când proiectul ocupaţional

---

20. În acest sens este interesantă precizarea lui Massey, Arango, Hugo, Kouaouci, Pellegrino, Taylor. (1993) privind tinerii care îşi asumă o ocupaţie în timpul studiilor. În astfel de cazuri, o slujbă în domeniul secundar nu este frustrantă, întrucât este văzută ca o modalitate de a câştiga experienţă şi bani, pentru o scurtă perioadă. Ei nu se raportează la ocupaţie ca fiind relevantă pentru identitatea lor socială, ci la statusul părinţilor. Slujba este, în acest context, doar un mod de a câştiga bani şi de a cumpăra lucruri care le pot aduce aprecierea prietenilor (Massey, Arango, Hugo, Kouaouci, Pellegrino, Taylor, 1993: 443).

poate implica revenirea în ţară şi căutarea unei slujbe corespunzătoare nivelului educaţional; când râmâi cu un picior în ambele lumi, suspendând ocupaţia din ţară în timpul şederii în străinătate şi, ultimul, când ocupaţia din străinătate devine definitorie pentru poziţia de status – această situaţie specifică migranţilor cu o traiectorie de mobilitate ascendentă a permis restabilirea consistenţei de status.

Când nu mai ai la ce să te întorci, dar nici la ce să râmâi. Planul de revenire depinde de atingerea scopului migraţiei. Te întorci când dispare cauza plecării. Ocupaţia din străinătate este nepotrivită, dar nu există aşteptări privind reluarea activităţii profesionale în România. Identitatea se construieşte prin raportare la semnificaţia migraţiei. Uneori, rolul social definitoriu este cel de sprijin pentru familia rămasă acasă. Îndeosebi asociată cu persoanele de vârsta a doua.	Noi nu avem la ce să ne întoarcem şi nici la ce să mai rămânem. Când pui piciorul în România nu ai de ce să te agăţi să câştigi cei 300 de euro care îţi trebuie pentru chirie. Aici nu mă aşteaptă nimeni în afară de babă. Nu am la ce să rămân şi nu am la ce să mă întorc (Doina, pictor/ asistentă familială).
Când există aşteptări privind parcursul ocupaţional după revenirea în ţară. Planul de revenire există, dar nu este supus unor coordonate temporale. Stai unde „îţi este bine". Slujba din străinătate poate fi văzută ca ceva temporar. Specifică migranţilor tineri. Vârsta permite întreruperea profesiei şi reluarea ei mai târziu.	Bine, prima oară aş munci ce s-ar nimeri. Îţi dai seama, te întorci în ţară, începi să cauţi de muncă. Găseşti într-o lună de muncă, nu faci mofturi. După aceea, da, aş căuta să lucrez pe... Pe... Pentru că mecanic auto, da, e mişto, dar să fim serioşi, eşti plin de zoaie, de vaselină, de ulei şi la naiba să... Nu ştiu... Am mai făcut şi aicea nişte cursuri, am învăţat vreo două programe de desen tehnic, deci probabil că, bun, aş încerca să găsesc ceva pe specialitatea mea (Augustin, inginer/ asistent mecanic).

Cazul „ocupaţiei împărţite în două". Există un plan bine structurat de revenire, dar poate fi schimbat dacă scopul plecării nu este atins sau dacă situaţia din străinătate permite mobilitatea ascendentă. Existenţa unei ocupaţii şi aici şi acolo. Ocupaţia de acasă este îngheţată prin solicitarea unui concediu prelungit. De obicei, este o practică întâlnită în sistemul de învăţământ.	Nu. M-am înscris la un curs aici. Deci, am avut un permis de studiu pentru patru ani. Deci, m-am înscris la mai multe cursuri, nu numai la unul. Am făcut un curs de psihologie şi un curs de informatică. Pe care le-am terminat anul trecut. Deci, anul trecut şi anul ăsta să zicem, sunt aicea cu un permis pentru activităţi culturale. Deci, există o lege în care să spun – nu aş putea să spun care este numărul legii respective, că nu ştiu –, care permite celor care sunt implicaţi în activităţi culturale pentru comunitate românească să poată rămâne, menţinându-şi postul de muncă acasă (Larisa, profesoară matematică/asistent familial).
Când ocupaţia din străinătate devine definitorie pentru identitatea socială Planul de revenire este amânat pe termen nedeterminat. Migraţia se poate transforma în emigraţie sau transnaţionalism. Identitatea conferită de locul de muncă devine simbol de status asumat cu satisfacţie.	Datorită faptului că merg des în ţară pentru chestiuni legate de asociaţie pentru că avem diverse proiecte pe care ni le-a finanţat, de exemplu, Ministerul de Externe. Sau datorită faptului că foarte des mă duc pentru licitaţii pentru a-i reprezenta şi pe italieni la licitaţii. Pot să spun că au fost luni în care am fost de două ori acasă, deci ne vedem des (Otilia, reporter TV/asistent familial – a preluat secretariatul administrativ în cadrul unui consorţiu edilitar). Deocamdată nu mă gândesc să mă întorc acasă. Există o bancă mai nou, acuma noi suntem banca de cornee. Că aşa se spune aici, banca de cornee. Există o bancă înfiinţată de ţesut de os, deci îmi place domeniul în care lucrez. Mă stimulează, să zic aşa, am fost curioasă la început să cunosc mai multe date statistice. Italia este un loc foarte bun în privinţa asta în comparaţie cu celelalte ţări la nivel european. Şi pot să zic că am şi o responsabilitate, pentru că îmi fac controlul final în fiecare lună, şeful meu are încredere că sunt foarte precisă şi ordonată şi... Am fost aşa stimulată să scot la iveală capacităţile mele dar la ora actuală aş vrea un salariu mai mare (Ada, învăţătoare/menaj – a preluat funcţia de administrator de date într-un spital public din Torino).

Ocupație „împărțită în două“

Despre această „împărţire în două“ îmi povestea o profesoară de educaţie fizică, analizându-şi activitatea de îngrijitor familial din Italia comparativ cu ceea ce o aştepta în momentul revenirii. Se referea la diferenţa dintre viaţa din Italia şi viaţa de acasă, neputând să se regăsească în niciuna. Credea că, în România, şcoala la care se va întoarce să predea nu mai semăna cu cea pe care o lăsase în urmă, iar în Italia se simţea despărţită de cei de acasă.

Am considerat că termenul este sugestiv pentru o formă distinctă de mobilitate ocupaţională, respectiv asumarea unei slujbe în străinătate în timp ce ocupaţia de acasă rămâne suspendată, putând fi oricând reluată. Am întâlnit această situaţie în discuţiile cu profesoare din România care munceau acum ca îngrijitor familial sau în menaj. Practica este posibilă pe baza a diverse forme de concediu prelungit, cel mai adesea fără plată, cum ar fi concediul pe caz de boală, concediul pentru studii sau concediul pentru desfăşurarea unor activităţi culturale. Nu putem preciza cât de răspândită este această strategie de migraţie la nivel naţional. În cercetarea din Torino, doi dintre cei patru profesori intervievaţi lucrau în Italia păstrându-şi totodată catedra în ţară, iar unul apelase la această strategie în prima lună de şedere, după care renunţase definitiv la postul de acasă. Probabil că această strategie este un indicator al intenţiei de revenire, deşi nu garantează când şi dacă aceasta va avea loc. Planurile de şedere se extind în astfel de cazuri de la an la an, motivaţiile de plecare fiind redefinite, astfel încât şederile pot ajunge până la cinci-şase ani fără modificarea poziţiei ocupaţionale de acasă.

— De câte ori v-aţi luat concediu şi aţi fost acasă?
— În fiecare an. În septembrie. Era perioada... Asta o şi fost condiţia de la început. Eu în septembrie plec acasă pentru că în septembrie în fiecare an trebuia să-mi depun dosarul să văd dacă îmi aprobă concediu fără plată... Trebuia să mă înscriu la facultate, trebuia să fac toate demersurile astea ca să văd dacă pot după aia să vin [...].
— De ce trebuia să mergeţi la facultate?

— Deci te înscrii pentru că era concediu de studii, nu? Concediu fără plată, pentru studii.
— Aţi făcut încă o facultate?
— Nu, m-am tot înscris... De exemplu, noi când am făcut IES (Institutul de Educaţie Fizică şi Sport) se făceau trei ani. După aceea, acuma, era vorba de anul patru ca să-l faci pentru că contează la salariu şi aşa mai departe. Deci m-am înscris de mai multe ori acolo. După aia am mai făcut aicea universitatea la terza eta, m-am înscris ultimii doi ani şi am participat la nişte cursuri din astea... Dar nu, astea nu se mai iau în considerare, nu e ca o facultate care... Practic o fost ca un fel de acoperire pentru ca să-mi iau concediu, nu (Maria, profesoară educaţie fizică/asistentă familială)?

Ocupația din timpul liber

În aproape toate cazurile întâlnite, migranţii nu se resemnau cu ocupaţia deţinută în străinătate, ci încercau să obţină o poziţie socială mulţumitoare. Printre aceste încercări se numără: căutarea unei slujbe într-un alt domeniu, implicarea în activităţile unei organizaţii civice, participarea la cursuri de formare profesională şi diverse forme publice de expresie artistică. Mi s-a părut interesantă, în contextul lucrării, această alăturare a două statusuri inegale: asistenţa familială şi menajul, pe de o parte, şi arta sau conducerea unei organizaţii, pe de altă parte. Astfel de poziţii fac parte din registre sociale diferite şi implică moduri de interacţiune şi responsabilităţi diferite. Totuşi, adesea, cele două poziţii nu sunt percepute ca excluzându-se reciproc, căci slujba remunerată este cea din sectorul secundar, în timp ce alte activităţi asigură prestigiu, fără a avea neapărat un aport financiar.

Pentru unii dintre migranţii supracalificaţi există roluri ocupaţionale care încep după terminarea programului normal de lucru. Acestea nu sunt pasiuni sau hobby-uri, pentru că finalitatea lor nu este doar relaxarea sau petrecerea timpului liber, ci remarcarea într-o altă postură decât cea reprezentată de „munca de jos“. Rezultatele acestei activităţi sunt publice şi pot fi privite în expoziţii, ascultate la seminarii sau conferinţe, citite în presă, regăsite pe pagini electronice sau înregistrate pe suport electronic. Cazul fondării unor organizaţii culturale este, desigur, excepţional, dar sugestiv pentru

această situaţie. Vom reveni asupra lui în capitolul „Parcursuri migratorii. Oamenii din spatele migranţilor supracalificaţi“. Mai jos, cităm însă explicaţiile unei pictoriţe privind nevoia de a picta.

> În 2005 am avut prima expoziţie de pictură personală la Frăţia. Ştiam deja să prepar orezul în 20 de variante, nu trebuia să mai învăţ să fac orez. Nu poţi să trăieşti numai pentru alţii, trebuie să trăieşti şi pentru tine; nu este uşor. Este un exil liber consimţit. E amară pâinea pe care o mâncăm noi aici. De asta facem noi asta [arta] aici, ca să nu murim sufleteşte. Am făcut această galerie ca să fac şi altceva decât cei care ne fac de ruşine. Pictura este un mod de a le arăta italienilor că nu ştim să facem doar pasta al dente sau orez al dente sau să spălăm pavimento, ci avem şi o cultură (Doina, pictoriţă / asistent familial).

Iată şi un citat relevant pentru o poetă care, anterior plecării, îl cunoscuse pe Grigore Vieru, participase la diverse festivaluri de poezie, dăduse mâna cu regele Mihai într-o vizită a acestuia în Măcin, când ea a „spălat onoarea oraşului şi a judeţului“, îl întâlnise pe Crin Antonescu şi se implicase în campania electorală a Convenţiei Democrate din Tulcea.

> Pentru că dacă te duci e ca şi cum te-ar băga cineva într-o cuşcă cu lei. Ce se întâmplă, tu nu ştii nimic despre boala lor şi ea se manifestă şi tu ai impresia că în faţa ta ai un om sănătos. Iar el nu e sănătos. Iar ei nu fac acest lucru, să te informeze pe tine. Nici nu te întreabă ce ştii tu despre boală sau despre ceva. Ei consideră că eşti un robot care trebuie să execuţi. Dar ce anume să execuţi, tu nu ştii exact. Deci, ei se manifestă la modul lor. Nu-i convine nimic. Tot ce faci tu, nu-i convine pentru că tu nu ştii de fapt ce ai de făcut. Închipuieşte-ţi, îţi poţi imagina, să te duci undeva şi să nu ştii ce ai de făcut. [...] Am făcut de toate în acel an. Chiar este anul meu... O să şi arăt, îmi pare rău că nu am un disc, în jumătate de oră aş fi putut să şi arăt totul pentru că s-a înregistrat. În 2006 am scos primul disc cu 30 de poezii care s-au născut aici din această suferinţă, din... M-am prins de Dumnezeu de totul. Pentru că mă duceam în baie, casa mi se părea prea mare. Mă duceam în baie, că mi se părea mai micuţă, mă aşezam în genunchi şi spuneam: „Doamne, eu nu mă pot întoarce pentru că nu pot să-mi ajut fetele. Dar nici să rămân... Ajută-mă să rămân. Dă-mi răbdare şi învaţă-mă tu cum să fac“. Şi la un moment dat am ajuns să comunic şi acestea se concentrau, se condensau de fapt... Suferinţa şi gândurile mele se condensau în gânduri, în gânduri care primeau mai mult decât... Nici nu ştiu... Eu am spus... Poezia pentru mine nu este un... Decât un dar... Un dar de la

> Dumnezeu. Eu nu pot să spun că am un merit. Eu am scris întotdeauna, dar scriam pentru că într-o zi eşti fericit, într-o zi eşti trist, nu? Fiecare a încercat să scrie o poezie la modul lui. Ei, eu am scris această poezie şi am intitulat discul meu, „departe de ţară, mai aproape de Dumnezeu“ şi m-am agăţat cu dinţii de asta (Iulia, poetă/asistentă familială).

Parcursuri migratorii. Oamenii din spatele migranților supracalificați

În timpul cercetării, atunci când mi se puneau întrebări despre modul în care voi folosi interviurile, obişnuiam să le spun migranţilor că ei vor fi autorii lucrării mele. Aşadar, în această parte a articolului prezentăm două istorii de viaţă, aşa cum reies din întrevederile avute[21].

Cazul 1. Inginer angajat ca ajutor mecanic

Pe Augustin l-am întâlnit la o cafenea în centrul oraşului Torino. Când insistam punându-i întrebări despre relaţia sa cu italienii de la locul de muncă sau despre posibilitatea ca Italia să devină „acasă“, se supăra, îşi aprindea o ţigară şi începea să-mi povestească situaţii care îl dezamăgiseră în cei doi ani de când se afla în Italia. Din când în când îmi amintea să nu scriu în carte diverse fragmente ale discuţiei noastre, în special când i se părea că atitudinea lui sau a italienilor despre care îmi povestea ar părea injurioasă. Povestea lui a fost primul caz dintr-o serie de interviuri cu persoane care aveau o slujbă inferioară investiţiilor în educaţie. Ea este relevantă atât ca exemplu al influenţei statusului dezechilibrat

21. Acest mod de prezentare a apărut din dorinţa de a analiza în profunzime câteva cazuri de migranţi supracalificaţi ocupaţi în sectorul secundar. Capitolul mi s-a părut necesar cu atât mult cu cât ideea de inconsistenţă de status părea a ascunde istorii de viaţă într-un cadru teoretic pretenţios. Am încercat astfel să urmăresc percepţii, mai mult decât decupaje obiective a ceea ce poate fi numit inconsistenţă de status, considerând că dezechilibrele de status pot influenţa comportamente numai atunci când sunt vizibile pentru subiect.

în decizia de migraţie, cât şi ca discuţie privind modul în care mobilitatea geografică influenţează transferul competenţelor şi gradul de structurare a statusului în ţara de destinaţie. Avea studii universitare, un trecut profesional oarecum mulţumitor în ţara de origine, necorelat însă cu veniturile. În Italia muncea ca ajutor mecanic într-un service auto. Iată mai jos parcursul său profesional din momentul absolvirii facultăţii.

În România: „cel mai mişto loc de muncă“, *dar bani pentru „minim minimorum“.* Are 29 de ani. A studiat inginerie electromecanică în Petroşani. La scurt timp după terminarea studiilor, în anul 2004, şi-a găsit o slujbă ca inginer într-o mică firmă din oraş. Lucra cu un program de desen tehnic nemţesc, Allplan. Salariul era mic, dar slujba i-a plăcut, iar firma i-a oferit oportunitatea de a câştiga experienţă. De acolo a plecat la o fabrică din Valea Jiului. A câştigat mai mult, a lucrat cu transportatoare şi a avut „cel mai mişto loc de muncă“. A fost concediat în urma unor restructurări. Curând şi-a găsit un alt serviciu, ca referent rate într-un magazin de electrocasnice. Programul de lucru era lejer, salariul – mai mare, dar responsabilităţile de serviciu i s-au părut nesatisfăcătoare. Deşi venitul a crescut odată cu schimbările ocupaţionale, banii câştigaţi îi ajungeau doar pentru „minim, minimorum“. O pereche de adidaşi putea costa cât salariul de inginer pe o lună.

A plecat în Italia din cauza unei „dezamăgiri de ţară“. A plecat în Italia în urma unei decizii „de minut“. Părinţii şi fratele lui erau acolo de mai mulţi ani. Îmi spune că nu a plecat „de nebun“ să „doarmă sub poduri“, ci avea unde să stea. Se gândea de mai multă vreme la posibilitatea plecării. Hotărârea a avut la bază o „dezamăgire de ţară“. Crede că educaţia este importantă, dar, din păcate, în România nu se regăseşte în recompensele financiare. Îmi dă exemplul tinerilor pe care îi vedea în august expunându-şi mândri maşinile pe străzile oraşului. Îl frustra diferenţa dintre imaginea etalată de cei care munceau în străinătate şi posibilităţile de câştig din România.

Ştii cum e... Eşti în ţară, faci o şcoală, că speri că, bă, poate o să fie mai bine decât nefăcând nimic, şi încerci să te descurci aşa... Te ajută şcoala, nu zic nu, dar mai mult e o... Bun, să zicem că te ajută. După care începi să lucrezi în ţară... La momentul respectiv gândirea era foarte clară, am făcut şcoala, mă angajez aicea, am găsit locul ăsta de muncă care e binişor. Ce naiba să fac eu în Italia? Da, eventual să mă duc într-o vizită să văd ce mişto e în Torino, dar e normal eu să stau aicea, aici e viaţa mea, în România, acasă, nu? Şi ăsta era modul de gândire, după care intervine o dezamăgire, să nu zic altfel... O dezamăgire de ţară, de... Vezi că nu prea câştigi bine, că lucrurile sunt cam grele, mai ales în Valea Jiului, unde lucrurile sunt mai nasoale... Dacă erai într-un oraş mai mare, în Bucureşti să spunem, poate era altceva, în Valea Jiului în schimb ce naiba să faci? Este cam nasol acolo. Şi atunci intervine, hai... Scârbă... E cam mult spus... Dar, oricum te cam saturi, ştii, pe de o parte, iar pe de altă parte vezi că în august vin toţi acasă cu maşini, cu ţoale, cu fiţe... Ei, fiţele nu se bagă în seamă, dar oricum. Şi vin şmecheri, ştii, de prin Italia, de prin Franţa, Spania, Portugalia, Germania. Şi, te pune pe gânduri, ştii? Dă-o încolo, au reuşit atâţia, eu de ce nu aş reuşi?! Şi atunci se pune în discuţie, plec, stau, ce naiba fac (Augustin, inginer/ajutor mecanic)?

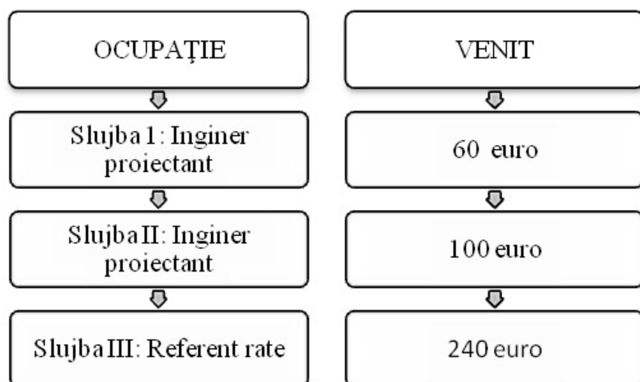


Figura 1: Cazul I. Parcurs ocupaţional în România

În Italia: „băiat bun la toate“ într-un service auto.

Ajuns în Italia, şi-a căutat o slujbă apelând la agenţiile de plasare a forţei de muncă. A depus la fiecare agenţie o copie a CV-ului şi a aşteptat. Prima slujbă i-a fost însă

recomandată de tatăl său. Agenţiile ori nu l-au sunat, ori i-au oferit slujbe care presupuneau deplasarea cu maşina personală. Aşa a acceptat să fie *helper* într-un depozit de fiare vechi, fără contract. A aranjat deşeurile de metal trei luni, 12 ore pe zi, timp în care a avut doar două duminici libere. Pentru această „muncă de negru" a fost plătit 600 de euro pe lună, dar banii i-au fost daţi cu întârziere, după mai multe discuţii.

Ocazional, a muncit în construcţii. În total, în cei doi ani petrecuţi în Italia, a lucrat aproximativ 8 luni. În momentul interviului lucra ca „băiat bun la toate" într-un service auto. De această dată avea contract, *busta paga*[22] şi 960 de euro salariu. Aici spală maşini, le aranjează, face curăţenie, demontează diverse piese, pregătind maşinile pentru reparaţii.

În timpul liber a învăţat două programe noi de desen tehnic urmând cursurile oferite gratuit de o agenţie de ocupare a forţei de muncă: Katia şi Unigrafics. Cursurile ofereau oportunitatea angajării, însă, după mai multe luni de studiu şi practică 8 ore pe zi la o firmă colaboratoare a companiei Fiat, oferta de muncă nu s-a concretizat.

Consecinţele statusului social inconsistent: „La un moment dat te disperi". După mai multe încercări de a-şi găsi un loc de muncă, Augustin şi-a dat seama că studiile superioare aveau să întârzie sau să împiedice obţinerea unui contract de muncă. A început deci să omită pregătirea educaţională din CV-urile depuse la agenţiile de plasare a forţei de muncă. Imi povesteşte amuzat o întâmplare: când, dorind să ascundă nivelul de calificare în timpul unui interviu, a menţionat că are „terţa media" crezând că aceasta înseamnă studii liceale. Însemna de fapt 8 clase. S-a grăbit să corecteze neînţelegerea. Crede, de asemenea, că pe şantier este mai bine să pari la fel ca ceilalţi. Dacă spui că eşti inginer, eşti izolat, tratat cu dispreţ, trimis la munca de jos. În schimb, dacă spui că eşti doar un „amărât cu două clase" te poţi integra mai uşor, iar cei din jur devin mai cooperanţi.

> Pe la o agenţie de *lavoro* nu mai ştiu unde dracu am fost. M-au întrebat de studii şi le-am spus că am „terţa media", eu crezând

22. Fluturaş de salariu.

că „terţa media“ înseamnă liceul, dar de fapt mi-a spus: o gagică «Bă, „terţa media“ înseamnă 8 clase». Şi după aceea m-am întors şi m-am corectat zic: «Bă, staţi puţin că eu nu am 8 clase, eu am liceul». «Wow, ai liceul, foarte tare. Eşti şmecher». «Da frate, mânca-ţi-aş, sunt şmecher». Nu le-am spus că sunt inginer (Augustin, inginer/ajutor mecanic).

Frustrarea privind poziţia ocupaţională apare ca urmare a dificultăţilor de interacţiune la locul de muncă. Un inginer salahor nu este o situaţie obişnuită, iar prezenţa lui Augustin pe şantier cauzează nesiguranţă în relaţiile sociale ca urmare a unor aşteptări neclare asociate diferitelor poziţii de status. Statusul educaţional universitar fundamentează aşteptări ridicate: un inginer ar trebui să ştie să construiască, dar Augustin nu avea deloc experienţă în acest domeniu. Aşteptările rămânând neconfirmate, grupul de colegi manifestă respingere şi atitudine de superioritate. Atunci când înţelege efectele nedorite ale dezvăluirii statusului educaţional, Augustin îşi redefineşte identitatea şi reconstruieşte interacţiunea urmărind o relaţie de egalitate sau inferioritate. În timpul interacţiunii cu reprezentanţii agenţiilor de plasare a forţei de muncă, dar şi la locul de muncă, el îşi creează un profil personal adecvat modului în care înţelege aşteptările celorlalţi. Ascunde parţial sau total anumite aspecte ale personalităţii şi activităţii sale, astfel încât să reducă riscul respingerii.

Redam în continuare o parte din interviul cu Augustin. Fragmentul mi s-a părut relevant pentru schimbările intervenite în poziţionarea sa în raport cu ceilalţi, acesta reflectând modul în care educaţia a influenţat interacţiunile cotidiene şi dificultăţile de integrare resimţite la locul de muncă.

— Le-ai spus că ai facultate?
— Nu acuma, unde lucrez acum din păcate ştiu că sunt inginer. Din păcate. Trebuie să explic şi treaba asta într-un context mai larg. [...] Am venit în Italia şi m-am... Am intrat în legătură cu italienii, am lucrat, am... Bla bla bla. Şi normal, prima dată: „Bă, românule, tu ce faci, ce e cu tine?“ „Păi, uite aşa am făcut un pic de şcoală, acuma sunt şi eu amărât aicea în Italia, să muncesc şi eu, mâncaţi-aş. Bă, am făcut inginerie, nu e mare lucru... Adică... Nu e mare şmecherie să fii inginer şi vreau şi eu să lucrez“. Automat, bine, acuma depinde şi cu ce tip de italieni intri în contact, dar tipul ăla cu care am intrat eu în contact

sunt majoritari. Şi spuneau ceva de genul: „A, eşti inginer! Păi ia zi, măi inginere, cum se face zidul ăsta?“
Am exagerat puţin proporţiile încercând să explic foarte clar... Şi atunci, încerci să le explici că „băi, uite care e treaba, eu nu ştiu să fac un zid, habar nu am să fac un zid pentru că nu am făcut niciodată un zid. Dacă mă laşi să pun 10 cărămizi una peste alta, în mod sigur o să-ţi fac zidul ăsta, de nu... Dar nu ştiu să fac un zid“. „Păi bine, bă, şi ce *cazzo* de inginer eşti tu?“ OK! Deci asta e ideea. Înţelegi? Ideea de bază.
— Şi ţi-ai schimbat strategia?
— Şi în momentul în care te întâlneşti cu o grămadă de oameni din ăştia şi zic: „Bă, inginere, ia cară şi tu sacii ăia de ciment că începe să plouă pe ei“. Normal că îi cari şi îi bagi înăuntru. Că dacă plouă pe ciment dăăă! Şi atunci, începi să te cam ataci puţin. Şi zici: „ia stai mă să schimb eu un pic strategia asta, să vedem aşa doar de şmecher“. Şi schimbi strategia şi zici: „Bă, ăsta, românule, tu ce faci“? „Bă, am venit şi eu aicea, amărât aşa, mâncaţi-aş. Caut şi eu de muncă“. „Păi, şi ce ştii să faci“? „Păi, nu ştiu frate că am două clase ca trenu“. „Aaa, bine, mă, hai să mutăm sacii ăia de ciment“. Ştii că modul în care eşti văzut e diferit?
— Eşti mai de-al lor?
— Eşti mai de-al lor. Eşti: „Bă, românule, şi cu gagicile cum stai“? „Eee, stau bine, mă, că gagicile sunt mişto, bă“ „Bă, da româncele sunt frumoase?“ „Da, bă, îs bune româncele“. Deja eşti prieten cu ei, te privesc în alt mod. În momentul în care le zici, deşi... Practic tu zici acelaşi lucru. „Bă, am venit şi eu în Italia, sunt amărât, la naiba, caut şi eu ceva de muncă.“ „Pai, şi ce ştii să faci?“ „Păi, sunt inginer.“ „Aaaa“.... Parcă e o crimă să ai un pic de şcoală. Deja te văd diferit.
[...]Concluzia e aceeaşi, la un moment dat te disperi (Augustin, inginer/ajutor mecanic).



Figura 2: Cazul I. Parcurs ocupaţional în Italia

Un mod distinct de construire a identităţii apare şi în raport cu naţionalitatea. Dacă la început încearcă să le explice colegilor de la service-ul auto că în România modul de viaţă nu este diferit de cel din Italia, că meseria de mecanic auto se practică la fel şi aici, şi acolo, după ce se loveşte constant de necunoaşterea colegilor adoptă o poziţie ironică, ca expresie a frustrării în faţa unei situaţii pe care crede că nu o poate schimba.

> Deci, de-aia zic, exagerând proporţiile şi încercând cu tonul ăsta de... Aşa... Vorbind serios, nu e important doar salariul, e important şi respectul. De-asta ţi-am explicat că e important şi respectul. Ca să nu mai zic că, deci am râs cu prietenii mei aicea, a fost pişu' lumii... Mă întreabă cică: „Băi, dar voi în România aveţi pastă de asta de mecanici, specială, de spălat pe mâini"? „Da, normal că avem". „Dar voi scule din astea, chei dinamometrice aveţi în România"? „Păi da, normal că avem, pentru că cheia dinamometrică s-a inventat în o mie opt sute şi vreo cinzeci, când s-a inventat motorul cu aburi şi a trebuit strâns la cuplu şi de atunci s-a inventat cheia dinamometrică. Deci e clar că avem şi noi". „Şi, aveţi pe dracu... Băi, dar voi în România, aveţi apă din asta minerală îmbuteliată, cum avem noi, frizantă"? „Da, frate, avem, se numeşte Borsec, în America se vinde cu un dolar sticla. Da, avem"! [...]. Şi de atunci, ca să nu mă mai dispere cu atitudinea şi cu întrebările astea, le zic: „Mă, uite cum e treaba! Noi, eu, în România, stau într-un copac cu familia mea şi mergem să culegem banane dimineaţă şi după-masa mergem să vânăm şoareci cu arcul şi cu săgeţile. OK? Deci aşa e în România. OK? Bine? OK? Gata!" Şi s-au disperat, au spus că i-am jignit, că i-am ofensat, s-au plâns la şefu că eu i-am ofensat pe ei, că i-am jignit, ştii? (Augustin, inginer/ajutor mecanic)

Discuţie. Absenţa corelării dintre nivelul educaţional şi remuneraţie şi frustrarea de a avea mai puţin decât cei care munceau în străinătate, în ciuda investiţiilor în studii, au fundamentat decizia de plecare în cazul lui Augustin. În ciuda pregătirii profesionale, piaţa forţei de muncă din Italia s-a dovedit închisă pentru specializarea sa. După mai multe încercări nereuşite, Augustin acceptă cu resemnare o slujbă în domeniul secundar. Greutatea acestei schimbări nu este asociată în primul rând cu responsabilităţile de muncitor necalificat, ci cu dificultatea de a se integra într-un colectiv care îi refuză respectul. Câştigă din punct de vedere financiar, dar pierde în plan simbolic şi profesional. Parcursul

migratoriu a însemnat, în cazul lui, un transfer al inconsistenţei de status de la neconcordanţa dintre educaţie şi venit la cea dintre educaţie şi ocupaţie.

Cele două tipuri de inconsistenţă au generat acţiuni diferite. Călătoria în Italia este rezultatul unui refuz de a accepta o situaţie frustrantă, o acţiune întreprinsă cu rolul de a schimba ceva. Acceptarea slujbei în sectorul secundar şi acceptarea unui context negativ pe care consideră că nu poate şi nu trebuie să-l schimbe pe termen scurt indică resemnare. Odată ce a realizat imposibilitatea de a găsi o slujbă adecvată studiilor, Augustin şi-a restructurat priorităţile, a amânat planurile de carieră şi a încercat să economisească banii care să-i permită mai târziu achiziţionarea unei locuinţe. Această reconsiderare a vieţuirii în Italia a avut loc treptat, după mai multe încercări de a găsi o slujbă care să-i permită valorificarea cunoştinţelor. El pendulează între două identităţi şi optează pentru cea care îi poate asigura nu doar nevoile imediate, ci şi scopul de a avea o locuinţă în ţară, căci „ardelenii îs cu casa“. Nu renunţă însă la statutul de inginer. De altfel, în timpul interviului au predominat momentele în care îmi relata despre activitatea lui ca inginer, despre investiţiile în educaţie sau despre dificultăţile pe care le avea în raporturile cu muncitorii italieni din cauza educaţiei şi a statutului de imigrant sau a naţionalităţii române. Nu este sigur dacă sau când se va întoarce în România şi nici ce slujbă ar face în momentul revenirii, deşi ar prefera o slujbă care să valorifice nivelul său de cunoştinţe.

Cazul II. Profesoară de matematică şi badantă: „o viaţă dublă“

În urma unor interviuri, aflasem că în Torino sunt cel puţin două asociaţii culturale conduse de persoane care lucrează în menaj sau asigurând asistenţă bătrânilor şi copiilor. În ambele cazuri, preşedinţii erau femei. Cum şi de ce au apărut aceste asociaţii? Care sunt factorii favorizanţi, într-un context în care timpul şi viaţa personală sunt de obicei limitate la activitatea de îngrijire, libertatea de iniţiativă fiind destul de restrânsă.

Întrevederea cu unul dintre directorii acestor asociaţii, Larisa, a avut loc în apartamentul în care lucra ca asistentă familială. Discursul său părea sigur şi liniştit; nu am observat acea înstrăinare caracteristică multor persoane angajate în serviciul de îngrijire la domiciliu. La începutul interviului, mi-a făcut o recomandare privind o discuţie care m-ar fi putut interesa în contextul lucrării: în Ivrea, o comună din provincia Torino, locuia o consilieră locală care lucrase ca asistentă familială pentru un angajat al primăriei. Nu am reuşit să am această întâlnire, dar recomandarea însemna o încurajare că ceea ce în datele sondajelor părea a fi un fenomen restrâns nu era atât de greu de găsit pe teren. Mulţi dintre oamenii pe care îi căutam aveau cunoştinţă unul de celălalt şi păreau să alcătuiască ceea ce D. Sandu numea „lumi sociale ale migraţiei", adică „spaţii de viaţă" în care există o unitate a modelelor de gândire şi acţiune, în care indivizii tind să formeze reţele sau comunităţi întărite fie de locuirea în proximitate teritorială, fie de procesele de comunicare (Sandu, 2010).

În ţară era profesoară de matematică. În România a fost cadru didactic. A lucrat ca profesoară de matematică timp de 18 ani. Salariul era de aproape 100 de euro, venit pe care şi-l completa dând meditaţii după orele de curs. Din banii câştigaţi „nu o ducea rău, dar nici foarte bine", ci trăia „la nivelul unui profesor român". Trecuse printr-un divorţ în urmă cu mai mulţi ani şi locuia împreună cu fiul ei. A considerat că nu-i va putea asigura bunăstarea dorită din salariul de profesor şi, sfătuită de o colegă care lucrase în Italia, s-a hotărât să plece şi să încerce o experienţă nouă.

În Italia are o viaţă dublă: „una badante" şi preşedintele unei asociaţii culturale. Plecarea în Italia urma să fie o încercare de o lună după care să hotărască dacă se întoarce în România sau îşi prelungeşte şederea. La primul loc de muncă a stat doar două săptămâni. Trebuia să ingrijeasca o bătrână bolnavă de Alzheimer. Perioada i s-a părut cu atât mai dificilă cu cât era prima experienţă ca asistentă familială. Nici la al doilea loc de muncă nu a putut rămâne mult timp. Angajată de o fostă profesoară de limba italiană, Larisa a avut o relaţie bună cu aceasta, însă programul de lucru era

epuizant. Îmi vorbeşte cu recunoştinţă despre lunile petrecute aici, unde a început să înveţe limba italiană cu sprijinul persoanei asistate.

Şi-a găsit aceste slujbe „întrebând de la unul la altul" şi plătind o anumită sumă în schimbul intermedierii angajării[23]. De atunci şi până în momentul întrevederii noastre a mai schimbat locul de muncă de trei ori. O dată a lucrat ca baby-sitter şi de două ori în familiile unor bătrâni care aveau nevoie de asistenţă.

Ultimul loc de muncă i-a oferit timpul necesar implicării în promovarea culturii româneşti prin fondarea unei asociaţii cu sprijinul unor familii pentru care lucrase. În timp, frecventarea evenimentelor organizaţiei a devenit un obicei pentru mai mulţi italieni. De altfel, în Italia are mai mulţi prieteni italieni decât români. În aceeaşi perioadă, Larisa a publicat un jurnal privind experienţa ei ca asistentă familială şi a contribuit la realizarea unei broşuri despre românii din Torino destinate italienilor. Publicarea jurnalului a fost sprijinită de una dintre fostele angajatoare, devenită acum prietenă şi vicepreşedinte al asociaţiei culturale.

Participare civică şi inconsistenţă de status. Dificultatea preluării unei slujbe care presupune asistenţă la domiciliu nu se manifestă numai în cazurile unor migranţi supracalificaţi pentru această muncă, dar educaţia poate fi un factor care potenţează sentimentul de alienare. Depersonalizarea este efectul confundării spaţiului rezidenţial cu cel destinat muncii şi deci al limitării timpului individual[24]. În acest spaţiu, identitatea se reduce la responsabilităţile de muncă, toate celelalte roluri neputandu-se manifesta.

Şi în cazul Larisei, munca de îngrijitoare familială şi condiţia de imigrant îi restrânseseră mult relaţiile sociale. În contrast cu această poziţie, în ţară avea o viaţă socială

---

23. În mai multe interviuri am ascultat relatări despre cumpărarea locurilor de muncă de la persoane care deţineau relaţiile potrivite sau care lucraseră anterior la aceeaşi familie.

24. Suprapunerea spaţiului rezidenţial cu cel din spaţiul de lucru duce la extinderea timpului de lucru pentru o perioadă nedeterminată, după cum observă de P. Cingolani, 2009: 50-51, *apud* D. Sacchetto (2004).

bogată datorită activităţii într-o instituţie de învăţământ. Restrângerea spaţiului social la limitele unei gospodării străine a avut un puternic impact emoţional. Relaţiile sale în afara familiei la care lucra erau limitate la cele câteva ore de curs pe care le frecventa de două ori pe săptămână[25].

> Plus că era foarte multă muncă şi eram foarte izolată. Eu de acolo nu ieşeam cu lunile. Să stai închisă în curte cu un gard înalt că nu se vede nici strada, pe stradă nu trece nici o maşină, nici măcar un câine, să zicem o dată la două săptămâni dacă se auzea un zgomot, efectiv m-am îmbolnăvit. Eu nu sunt obişnuită să trăiesc aşa. Eu sunt obişnuită să trăiesc între oameni. Eu acasă am avut o viaţă socială, am lucrat la şcoală. Îţi dai seama, eu tot timpul am avut pe cineva în jurul meu. E acolo, liniştea aia era efectiv o tortură pentru nervii mei. Nu? E, şi am stat un an şi jumătate, timp în care veneam de două ori pe săptămână la cursurile respective despre care îţi spun dar greu, greu, chiar nu vreau să îmi aduc aminte (Larisa, profesoară matematică, asistentă familială).

Înfiinţarea unei organizaţii culturale a fost un prilej de a „ieşi din anonimat", depăşind astfel limitele impuse de ocupaţia din Italia. Totodată, era nemulţumită de imaginea românilor în Italia şi de modul în care se desfăşurau anumite evenimente sărbătorite de români în parcuri. Dorea să schimbe ceva. Înfiinţând o asociaţie putea promova cultura română în Italia, regăsindu-şi în acelaşi timp identitatea. Această activitate i-a permis extinderea relaţiilor sociale şi a făcut posibilă consolidarea poziţiei sociale prin preluarea unor responsabilităţi diferite de ceea ce presupunea munca de asistenţă familială. A organizat concerte, expoziţii şi cursuri artizanale care reuneau români şi italieni. De asemenea, a început să predea din nou matematica unor copii marocani şi români, ca parte a activităţilor organizaţiei.

Iată mai jos modul în care descrie Larisa implicarea în asociaţie.

> Să mă gândesc. Deci lăsând la o parte că nu-mi aduce niciun ban, ba din contră îmi ia foarte mulţi bani din buzunar, eu

25. Participarea la astfel de cursuri în străinătate îi permitea să obţină un concediu de studii astfel încât să poată lucra în Italia fără a renunţa la poziţia de profesor în România.

> trăiesc din momentul ăsta, deci mie îmi place ce fac în momentul ăsta. Mă gândesc chiar la asociaţie. Mie îmi place asociaţia. Una este că am foarte multă lume în jur de un anumit nivel cu care eu mă simt bine şi unde pot să fiu eu însămi.
> Pentru mine ca persoană a însemnat enorm de mult, pentru că în sfârşit am găsit momentul să... Ambientul să... Unde puteam să pun în valoare ceea ce ştiu să fac. Deci asta este ideea pentru care eu am ţinut foarte mult să fac asociaţia asta şi să continuăm, cu toate greutăţile ivite pe parcurs. Apoi am cunoscut o mulţime de persoane pe care nu aş fi avut niciodată posibilitatea să le cunosc rămânând numai la spălat şi la făcut curăţenie. Şi apoi, uşile ţi se deschid într-un alt mod când eşti reprezentantul unei asociaţii decât dacă ai rămâne numai „badanta" cuiva. Oricum, mi s-au deschis multe, multe uşi. Am cunoscut cântăreţi, muzicieni cu care noi am lucrat, pe care noi i-am invitat. După aia am cunoscut o mulţime de oameni de cultură, scriitori, cum să zic... Şi chiar autorităţile, pentru că îţi dai seama că oamenii ăştia nu sunt anonimi. În toată mulţimea asta e o persoană care are ceva de spus şi ceea ce spui tu nu e o prostie.
> Îţi schimbă viaţa, normal că îţi schimbă viaţa, că altfel dacă faci numai ceea ce faci, adică stai toată ziua numai cu mâna pe mătură sau schimbi *panolini* la băbuţe, te tâmpeşti de cap, te blazezi, devii un... Nu... Măcar aşa ies din anonimat (Larisa, profesoară matematică/asistentă familială).

Discuţie. În lucrarea sa, *Status Inconsistency as a Predictor of Public Action Attitudes in Romania*, 2004, D. Sandu afirma că modurile de participare publică diferă în funcţie de tipul de inconsistenţă de status, unele ducând la mobilizare civică, iar altele la reacţii nonparticipative generate de frustrare (Sandu, 2004[26]).

---

26. Conform lui D. Sandu, 2004, tipurile de inconsistenţă pot fi împărţite în funcţie de concordanţa între investiţii şi recompense, cum ar fi, de exemplu, educaţia şi venitul. Inconsistenţa de status pozitivă înseamnă recompense mai mari decât investiţiile, în timp ce în cazul inconsistenţei de status negative situaţia este inversă. Aceste tipuri de inconsistenţă fundamentează modele de participare publică diferite. Astfel, cea pozitivă va fi asociată cu iniţiative de participare civică ori cu atitudini democratice, în timp ce incongruenţa negativă se manifestă prin rebeliune sau violenţă şi susţinerea regimurilor autoritare. Lucrarea a fost realizată pe baza unui sondaj datat 1999, reprezentativ pentru populaţia adultă a României. Nu putem interpreta aceste concluzii în contextul migraţiei, fiind un cadru diferit din perspectiva relaţiei cu autorităţile, dar şi o categorie a populaţiei care se deosebeşte, ca mod

Revenim deci la întrebarea de la începutul prezentării acestui caz. Care sunt resorturile acţiunii participative? E dificil să enumerăm toţi factorii care contribuie la un asemenea comportament, cercetarea fiind limitată de cazuistica aleasă. Ne vom opri totuşi la trei factori relevanţi în istoria Larisei, considerând că în condiţii asemănătoare aceştia pot favoriza participarea la viaţa comunităţii:

– motive: frustrarea cauzată de diferenţa dintre pregătirea profesională şi ocupaţia din străinătate; nevoia de a-şi prelungi şederea în străinătate, păstrându-şi catedra acasă, situaţie posibilă prin implicarea în activităţi culturale; dorinţa de a schimba imaginea românilor în Italia;
– ocazia sau circumstanţele favorizante: un mediu deschis şi flexibil la locul de muncă;
– sprijin: apartenenţa la reţele sociale care au asigurat suportul necesar deschiderii şi funcţionării asociaţiei.

Unul dintre motivele care au constituit premisele deschiderii unei organizaţii culturale a fost nevoia de recuperare a identităţii, apărută din cauza discordanţei dintre trecut şi situaţia prezentă, dar şi a celei dintre ocupaţie şi educaţie. Acceptând slujba de asistentă familială sau „badantă[27]“, Larisa a preluat responsabilităţi cu o puternică încărcătură socială privind profilul ocupantului, dar personalitatea şi aspiraţiile ei nu corespundeau în acel moment cu aşteptările angajatorului. A avea o pregătire de cadru didactic şi studii universitare şi a munci ca asistent familial era un caz neobişnuit şi genera, de fiecare dată, aşteptări divergente. Larisa dorea o poziţie de egalitate în raportul cu angajatoarea, o relaţie care să-i permită exprimarea şi iniţiativa. Angajatoarea se aştepta însă la un comportament conformist. Situaţia de mai

---

de viaţă şi orientări valorice, de populaţia totală. Lucrarea lui D. Sandu este însă interesantă prin asocierea modelelor de participare de diverse tipuri de inconsistenţă.

27. Adaptare a cuvantului italian *badante,* folosită de românii din străinătate.

jos descrie una dintre discuţiile generate de aceste aşteptări divergente.

> Şi ea a zis aşa: „Preferam o ţărancă proastă, nu o intelectuală care să-mi găsească răspuns la toate“. Şi eu i-am zis: „Scuză-mă, tu poţi să te legi de orice, de faptul că poate nu sunt o bună gospodină, de faptul că poate nu gătesc ca tine, eu ştiu... Mă rog... dar nu te mai lua de faptul că am făcut un pic de şcoală“. Eu zic aşa: „Dumnezeu mi-a dat un pic de minte. Părinţii mei au făcut mari sacrificii ca să poată să mă dea la şcoală. Şi eu am făcut mari sacrificii studiind“. Ea nu avea facultate, dar mă rog, nu contează chestia asta. „Nu te lega de facultate. Poţi să te legi de orice altceva“. Ştii? Şi atunci am zis: „Ia ziarul! – era un ziar cu posturi de muncă – Studiază-le pe toate. Faci un interviu cu fiecare în parte. Care e cea mai proastă, ia-ţi-o“. Şi am terminat (Larisa, profesoară matematică/asistentă familială).

E. Goffman spunea că, atunci când acceptă o poziţie, individul se supune unui determinism social care implică anumite responsabilităţi şi le descurajează pe altele (Goffman, 1974: 87). Or, a fi „badantă“ înseamnă să munceşti pentru o perioadă de timp nedeterminată într-un spaţiu care se suprapune cu cel rezidenţial, care limitează intimitatea locuirii şi constrânge permanent comportamentul. Rugând-o să-mi spună care a fost cel mai frustrant şi nemulţumitor moment din Italia, Larisa a indicat faptul că nu conta ca persoană, ci trebuia să se poarte ca un „roboţel fără minte“. Preluase o poziţie şi întregul imaginar social asociat acestei poziţii, aşteptările angajatorului extinzându-se uneori şi asupra vieţii private, după cum arată citatul următor:

> Am ajuns acasă la tipa asta şi ea imediat m-a întrebat cum o fost azi la şcoală. Şi eu am zis: „A fost bine, eu m-am simţit bine, în primul rând mi-am corectat profesorul şi în al doilea rând că mi-am găsit un amic, nu?“ Cât timp eu m-am dus să mă schimb, ea cred că o frământat vreo două idei în cap şi când am intrat în bucătărie şi cu un deget, punctat aşa, îmi zice: „Uite un păianjen. În Italia nu se corectează profesorii şi sper să nu-i telefonezi lu ăla, nu?“ Eu m-am simţit îngrozitor. Totuşi, la 45, 44 de ani, nu-ţi spune nimeni ce ai de făcut şi am zis: „În România dacă mă corecta un elev eu eram foarte mulţumită, pentru că este inteligent şi eu nu vorbesc ca proasta singură în faţa clasei. Iar dacă eu vreau să telefonez cuiva, nu telefonez luni, nu telefonez marţi, nu telefonez miercuri, dar sâmbătă şi duminica când sunt liberă, dacă sunt liberă, pot să fac ce vreau

> eu. Deci am şi eu dreptul la o pătrăţică de viaţă personală în Italia, nu? (Larisa, profesoară matematică/asistentă familială).

Câtă vreme timpul personal a fost în bună parte limitat de activitatea de îngrijire, nu exista posibilitatea iniţiativei sau a restructurării priorităţilor. Dar, la ultima slujbă, bătrâna asistată nu numai că i-a permis Larisei mai multă liberatate în organizarea timpului între activităţile de îngrijire şi viaţa personală, dar i-a pus la dispoziţie şi linia telefonică pentru activităţile organizaţiei. Acest sprijin, dar şi faptul că vice-preşedintele organizaţiei era una dintre fostele angajatoare din Italia au fost un liant între reţelele de români şi cele de italieni.

> Deci tot cartierul ăsta ştie cine sunt eu. Deci practic am o dublă viaţă, nu? Pentru că toată săptămâna sunt aici cu băbuţa de mână şi sâmbăta şi duminica sunt în altă parte sau toată ziua muncesc aici şi după aia mă duc nu ştiu unde. Cred că la început, era un pic, aveau câteva semne de întrebare, dar acuma că s-au obişnuit cu noi. Vin toţi vecinii la toate spectacolele, la toate expoziţiile pe care le-am avut. Efectiv vin toţi de aici din zonă. Băbuţele, prietenele babei mele, vin toate. Şi ea, care are 90 de ani, vine la toate activităţile noastre. Plăteşte taxiul, vine cu prietenele ei. Nu ştiu cum să zic, cred că noi ne-am câştigat foarte multă stimă prin asta. Nu că nu ne-ar fi respectat înainte.
> Bănuiesc că grupul ăsta al nostru era respectat înainte pentru ceea ce făcea când nu eram în asociaţie, pentru că nu aveam o asociaţie culturală. Pentru că făceam bine ceea ce făceam. Dar în momentul în care au văzut că pe lângă ceea ce facem suntem capabili să facem şi altceva au început să ne privească şi cu alţi ochi. Cel puţin toate prietenele mele care lucrează, nu? Marea majoritate a persoanelor pentru care lucrează vin la activităţile noastre. Nu? Şi e, cum să spun, o chestie drăguţă, aşa, să vezi că profesoara de matematică de la politehnica din Torino vine la spectacolul făcut de asociaţia Bucovina şi după aia mai invită şi alţi prieteni că i-o plăcut, nu?(Larisa, profesoară matematică/asistentă familială)

Concluzii

Întotdeauna migraţia este însoţită de schimbare. Se schimbă continente, ţări, comunităţi, gospodării, indivizi. În lucrarea de faţă am urmărit un tip de schimbare la nivel individual,

respectiv schimbarea statusului social în cazul migranţilor supracalificaţi ocupaţi în sectorul secundar. Conceptul fundamental al studiului este inconsistenţa de status. Am optat pentru acest cadru de analiză pentru că:

– identitatea socială este reflexia a mai multe statusuri, uneori congruente, alteori marcate de inconsistenţă; multidimensionalitatea statusului impune analiza mai multor poziţii de status simultan şi a relaţiilor dintre ele;
– migraţia implică destructurarea statusului social; anumite poziţii de status rămân neschimbate, iar altele se modifică odată cu schimbarea spaţiului de referinţă din ţara de origine în cea de destinaţie;
– inconsistenţa de status, în anumite contexte de migraţie, cauzează frustrare şi duce la diverse comportamente de adaptare.

Am arătat că specificul pieţei forţei de muncă din Italia atrage migranţi în sectorul secundar, creând premisele subocupării şi limitând posibilităţile de mobilitate ascendentă. În cazul migranţilor supracalificaţi, migraţia este urmată de creşterea venitului, dar şi de scăderea capitalului simbolic, relaţional, şi de o abruptă deteriorare a statusului ocupaţional. Nivelul educaţional rămâne constant sau creşte. Astfel, apar multiple tipuri de inconsistenţă, dintre care am discutat cu precădere despre două: educaţia înaltă şi ocuparea în sectorul secundar şi diferenţa dintre ocupaţia din ţară şi cea din străinătate. Aceste forme de inconsistenţă cauzează frustrare, aşteptări conflictuale şi comportamente de izolare sau participare.

Am dori ca acest studiu să fie considerat o bază pentru viitoare direcţii de analiză a inconsistenţei de status, şi nu un raport concluziv privind migraţia persoanelor supracalificate angajate în sectorul secundar. De aceea, vom încheia nu doar cu o serie de concluzii, ci şi cu întrebări.

– Am observat că, în anumite situaţii din ţara de destinaţie, migranţii supracalificaţi vor interpreta propria poziţie socială prin raportare la cel mai înalt nivel de status, în

timp ce angajatorii sau grupurile de colegi îi vor asocia poziţia inferioară ca definitorie. În ce măsură este acest comportament determinat de inconsistenţa de status şi ce alte fundamente ar putea avea?

– Confruntaţi cu deteriorarea poziţiei sociale şi cu aşteptări diferite, migranţii caută oportunităţi de reconstruire a consistenţei. Uneori, aceasta înseamnă nivelarea diferenţelor dintre sine şi grupurile de interacţiune prin redefinirea poziţiei sociale şi asumarea unei identităţi inferioare, consistentă cu statutul de imigrant angajat în sectorul secundar; în acest caz, comportamentul de adaptare poate fi definit ca resemnare. Alteori, inconsistenţa de status este gestionată prin asumarea unor responsabilităţi ocupaţionale în timpul liber, diferite de cele implicate de „munca de jos“. În studiu am discutat despre implicarea civică şi creaţia artistică. Aceste forme de exprimare pot fi interpretate ca mobilitate ascendentă. Cât de răspândite sunt comportamentele de resemnare, în raport cu cele participative la nivelul forţei de muncă supracalificate ocupate în sectorul secundar? Ce alte strategii de adaptare ar putea fi identificate în contexte similare?

– Relaţiile sociale şi anumite conjuncturi „norocoase“ pot oare favoriza mobilitatea ascendentă şi tranziţia de la „munca de jos“ la ocupaţii din sectorul primar? Sunt astfel de schimbări ocupaţionale mai frecvente în cazul migranţilor supracalificaţi, angajaţi în sectorul secundar, decât în situaţiile specifice majorităţii migranţilor economici?

Mulțumiri

Cercetarea din Torino a fost realizată cu sprijinul Departamentului pentru Românii de Pretutindeni, în cadrul unei burse de cercetare acordate în scopul finalizării studiilor doctorale. Adresez mulţumiri tuturor migranţilor români din Torino care au făcut posibilă apariţia acestei lucrări, Asociaţiei

Frăţia şi Comunităţii Catolice Române din Torino, care mi-au asigurat suportul necesar pe parcursul şederii la Torino, Institutului IMAS din Bucureşti pentru includerea unor întrebări privind migraţia în serviciul omnibus, Andreei Marin pentru sugestiile de editare făcute în faza preliminară a acestui articol, gazdei mele din Torino, Daniela Lupaşcu, şi tuturor celor care m-au susţinut în această perioadă.

Bibliografie

Alexandru, Monica, „Migration and Social Mobility, A new Perspective on Status Inconsistency“, *The Romanian Journal of European Studies*, 5-6, Editura Universităţii de Vest, Timişoara, 2007, pp. 153-165.

Benoit-Smullyan, Emile, „Status, Status Types and Status Interrelations“, *American Sociological Review*, 9, 2, 1944, pp. 151-161.

Cingolani, Pietro, *Romeni d'Italia, migrazioni, vita quotidiana e legami transnazionali*, Mulino, Bologna, 2009.

Diminescu, Dana, Lăzăroiu, Sebastian, *Circulatory migration of Romanians*, IOM, 2002.

Ferro, Anna, „Romanians' email from abroad, A picture of the highly skilled labour migrants from Romania“, *UNESCO-CEPES Qaurterly Journal*, 23, 3, 2004, pp. 381-392, http://www.ad-astra.ro/library/papers/Aferro_Brain_Drain.pdf, accesat în mai 2011.

Hartman, Mosche, „On the Definition of Status Inconsistency“, *The American Journal of Sociology*, 80, 3, 1974, pp. 706-721.

Jackson, Elton F, „Status Consistency and Symptoms of Stress“, *American Sociological Review*, 27, 4, 1962, pp. 469-480.

Lenski, Gerhard E, „Status Inconsistency and the Vote, A Four Nations Test“, *American Journal of Sociology*, 2, 32, 1967, pp. 298-301.

Lenski, Gerhard E, „Status Crystalization, A Non-Vertical Dimension of Social Status“, *American Journal of Sociology*, 4, 19, 1954, pp. 405-413.

Markovic, Milla, Manderson, Lenore, „European Immigrants and the Australian Labour Market, a Case Study of Women from the Former Yougoslavia“, *Journal of Ethnic Migration Studies*, 1, 26, 2000, pp. 127-136.

Massey, Douglas S, Arango, Joaquin, Hugo, Graeme, Kouaouci, Ali, Pellegrino, Adela,, Taylor, Edward, J, „Theories of International Migration, A Review and Appraisal“, *Population and development review*, 3, 19, 1993, pp. 431-466.

Mitchell, Robert, Eduard, „Methodological Notes on a Theory of Status Crystallization“, *The Public Opinion Quarterly*, 28, 2, 1964, pp. 315-325.

Pastore Ferrucio, Piperno Flavia, „Welfare Transnazionale, Un ambito strategico di intervento per la cooperazione decentrata?“, Discus-

sion Paper, Development and migration circuits, CESPI, IOM, 2006.

Pittau, Franco, Ricci, Antonio, Silj, Alessandro, (coord.), *Romania, Immigrationi e lavoro in Italia, Statistiche, problemi e prospettive*, Idos, Roma, 2008.

Pittau, Franco, Ricci, Antonio, Timşa, Laura, I, (coord.), *Românii din Italia între respingere şi acceptare*, Editura Idos, Sinnos, Roma, 2010.

Sandu, Dumitru, „Status Inconsistency as Predictor of Public Action Attitudes in Romania“, *Current Sociology*, 52, 6, Sage publications, London, 2004, pp. 989-1026.

Sandu, Dumitru, *Lumile sociale ale migraţiei româneşti în străinătate*, Editura Polirom, Bucureşti, 2010.

Skeldod, Ronald, *Migration and Development, A Global Perspective*, Essex, Longman, 1997.

Stalker, Peter, *Workers without frontiers, the Impact of Globalization on International Migration,* Lyenne Rienner Publishers, Colorado, 2000.

Vlase, Ionela, *Le genre dans la structuration du procesus migratoire, Le cas d'une population rurale romaine a Rome*, These de doctorat, Université de Neuchatel, 2008, http,//antropo,ro/biblioteca/lucrari-de-doctorat/le-genre-dans-la-structuration-du-processus-migratoire-ionela-vlase,html, consultată în mai 2011.

Weber, Max, *Economy and Society, An Outline of Interpretative Sociology*, în Roth, Guenther, Wittich, Clauss (eds), traducere de Ephraim Fiscoff, Hans Gerth şi alţii, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, (1968) 1978.

Baze de date

CURS, 2003. Sondaj realizat de Centrul de Sociologie Urbană şi Regională în iunie 2003, pe un eşantion reprezentativ la nivel naţional de 36.436 persoane

CURS, 2005. Sondaj realizat de CURS în aprilie 2005 pe un eşantion de 1.199 de migranţi români reveniţi în ţară.

IMAS, 2010. Sondaje omnibus realizate de Institutul de Marketing si Sondaje în lunile octombrie şi noiembrie 2010 pe eşantioane reprezentative la nivel naţional de 1.040 persoane.

IMAS, 2011a. Sondaj omnibus realizat de IMAS în martie 2011 pe un eşantion reprezentativ la nivel naţional de 1041 persoane.

IMAS, 2011b. Sondaje omnibus realizate de IMAS în lunile decembrie, ianuarie, februarie 2011 pe eşantione reprezentative la nivel naţional de 1.040 persoane.

ASG-MMT, 2007. Sondaj realizat de Metro Media Transilvania pentru Agenţia de Strategii Guvernamentale în noiembrie-decembrie 2007, pe un eşantion de 1066 români aflaţi în Italia.

Articole media

Andrei Udişteanu. Evenimentul zilei. 20.05.2011. Un medic român face naveta între două lumi. http://www.evz.ro/detalii/stiri/un-medic-roman-face-naveta-intre-doua-lumi-930881.html, accesat la 20.05.2011.

02.
RAPORTURI SIMBOLICE ÎN MIJLOACELE DE TRANSPORT ÎN COMUN

Andrei Bălan [28]
Şcoala Doctorală de Sociologie, SNSPA

Introducere

Trăim în epoca schimbărilor de scală, după cum remarca Marc Augé[29]. Împreună cu celelalte ştiinţe sociale, antropologia se înscrie şi ea în această logică, exersând din ce în ce mai docil aplecarea asupra prezentului şi a aproapelui (distanţându-se, astfel, de trecutul îndepărtat atât temporal, cât şi spaţial). Accentul cade, în preocupările tot mai multor cercetători, pe cotidian şi pe contemporan „in all the agressive and disturbing aspects of reality at its most immediate"[30]. Aceeaşi răsturnare de scală care duce la accentuarea cotidianului este pusă de Michel de Certeau în relaţie cu detaşarea de discursurile hegemonice şi generalizatoare[31] dominante în ştiinţele sociale. Vintilă Mihăilescu vede în redescoperirea cotidianului *o modalitate de a aduce în avanscenă şi de a pune sub lumina reflectoarelor tot ceea*

28. Beneficiar al proiectului „Burse doctorale în sprijinul cercetării: competitivitate, calitate, cooperare în Spaţiul European al Învăţământului Superior", proiect cofinanţat de Uniunea Europeană prin Fondul Social European, Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013.

29. Marc Augé, *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. Verso, London, 1995, p. 12

30. *Idem*, p.31

31. Vintilă Mihăilescu. *Introducere la Etnografii urbane* (coord. Vintilă Mihăilescu), Polirom, Iaşi, 2009, p. 16.

ce a fost lăsat deoparte, neglijat sau considerat insignifiant de către marile teorii.[32]

Augé indică opoziţia dintre ceea ce antropologia descrie ca locuri si simplele spaţii. Astfel, locurile sunt definite de istoricitate, relaţionalitate şi identitate. Simplele spaţii sunt caracterizate mai ales de absenţa relaţiilor sociale, simbolice, devenind, astfel, non-locuri[33]. Dinamicile economico-sociale specifice *supermodernităţii* creează *non-locuri* precum spaţiile de tranzit, pe care indivizii le populează doar din raţiuni funcţionale determinate de configuraţia urbanistică.[34]

Înscriindu-se în aceeaşi aplecare asupra cotidianului şi microsocialului, scopul acestei lucrări este să investigheze natura relaţiilor care se stabilesc între indivizi în asemenea *non-locuri,* adică spaţii care doar fac legătura între locuri şi sunt definite mai degrabă de absenţa relaţiilor sociale voluntare decât de prezenţa lor. Într-o sinteză despre progresele înregistrate în sociologia transporturilor, Yago invoca nevoia unor cercetări despre psihologia relaţiilor interumane din mijloacele de transport în comun.[35]

Privind problema dintr-o perspectivă evoluţionistă, forma naturală, primordială de convieţuire umană o reprezintă tribul. Corespondentul cel mai apropiat al triburilor în epoca modernă sunt comunităţile rurale, unde „toată lumea se cunoaşte cu toată lumea". Desmond Morris[36] arată că oraşul reprezintă un construct modern, artificial, creat sub auspicii economice, care forţează indivizi ce nu se cunosc între ei să gestioneze şi să împartă o multitudine de spaţii comune, publice. Rezultă deci o dinamică interesantă din punct de vedere psihosocial şi antropologic: felul în care oamenii se raportează unii la alţii în condiţiile în care nu se cunosc si nu există raporturi prestabilite, ci doar un spaţiu comun care

---

32. *Idem*, p.16.

33. Marc Augé, Non-Places: I*ntroduction to an Anthropology of Supermodernity*. Verso, London, 1995

34. *Idem*, p. 94

35. Glenn Yago, The Sociology of Transportation. *Annual Review of Sociology*, 9, 1983, p. 185.

36. Desmond Morris, *The Human Zoo*, Jonathan Cape, London, 1969.

trebuie acceptat. Ce se întâmplă însă când acel spaţiu devine îngust, restrictiv? În această situaţie particulară devin mai evidente raporturile simbolice care se stabilesc, de cele mai multe ori inconştient, între indivizii forţaţi de configuraţia oraşelor să stabilească relaţii între ei.

Plecând de la perspectiva lui Augé despre non-locuri, am căutat să investigăm, printr-un studiu etnografic, relaţiile interumane şi dinamicile simbolice pe care le adăpostesc mijloacele de transport în comun. Chiar şi în absenţa intenţionalităţii acestor relaţii, vom căuta să arătăm că ele sunt inevitabile şi să aflăm dacă simpla prezenţă a mai multi indivizi într-un spaţiu va declanşa un proces de negociere simbolică a relaţiilor dintre ei.

Rolul pe care Max Weber îl atribuia sociologiei era acela de a analiza interpretativ comportamentul şi interacţiunile umane. Interacţionismul simbolic, una dintre paradigmele sociologice dominante în secolul XX, afirmă că viaţa socială cotidiană constă în interacţiuni care se derulează în situaţii particulare şi operează cu simboluri. Modelul de analiză al celui mai important reprezentant al acestui curent, Erving Goffman, se bazează pe metafora dramaturgică şi paralela cu lumea teatrală, şi generâand astfel una dintre cele mai originale şi relevante forme ale interacţionismului simbolic. Studiul pe care l-am realizat se înscrie în tradiţia metodologică a interacţionismului simbolic, bazându-se în principal pe observaţie, efort interpretativ şi generarea de ipoteze de cercetare multiple şi dinamice. Tema lucrării o reprezintă, aşadar, interpretarea psihologică şi simbolică a comportamentului şi a interacţiunilor cotidiene care au loc în mijloacele de transport în comun. Avem de-a face cu un spaţiu al rutinei, al interacţiunilor cotidiene ritualizate, care se prezintă ca un prolific material de studiu pentru cercetătorul preocupat de comun şi cotidian. Studiul are în vedere generarea unui model explicativ pentru o parte din interacţiunile amintite, pe lângă generarea de date noi în domeniu şi de alte ipoteze de cercetare, şi nu deducţia unor concluzii cu relevanţă statistică.

Ne propunem deci să realizăm o analiză la nivel microsocial, o analiză interpretativă a interacţiunilor sociale după

modelul de cercetare slab structurată „brevetat“ de interacţionismul simbolic, care a culminat cu Mead şi Goffman. Principala ipoteză a acestei analize este existenţa raporturilor simbolice şi a spaţialităţii specifice mijloacelor de transport în comun, precum şi o continuă negociere tacită a puterii, lucru pe care Bertrand Russel îl considera central în ştiinţele sociale.

Câteva date preliminare

Referindu-se la rolul sistemului de transport public, Yago afirma: *„Transportation centrally affects the relationship between physical space and society. [...] changes in transportation affect the organization of human activity in urban and regional space, structuring the built environment, spurring urban growth, and ordering the relationships among cities in a national urban system“.*[37] Reţeaua transportului urban dă măsura dezvoltării spaţiale a oraşelor. Atunci când un anume mijloc de transport îşi atinge limita acoperirii şi nu mai ţine pasul cu dezvoltarea oraşului, el este completat de un alt mijloc de transport, care merge către noile limite urbane. Ecologia şi structura spaţială a oraşelor reflectă, în general, conformaţia reţelei de transport.

Mijloacele de transport sunt selectate de locuitorii unui oraş printr-un proces raţional, în funcţie de poziţia lor socială şi spaţială în cadrul configuraţiei urbane. Yago arată că, aşa cum era de aşteptat, în cazul celor cu venituri mai ridicate există o probabilitate mai mică de a folosi transportul public[38]. În lipsa unor studii similare despre oraşele din România, suntem în situaţia de a extrapola rezultatele cercetărilor americane, întrucât corespund intuiţiei noastre. Conformaţia polinucleară a Bucureştiului, precum şi variaţiile în arhitectură şi în structura socială ne fac să presupunem că rutinele de transport ale călătorilor sunt mult mai diver-

37. Glenn Yago, „The Sociology of Transportation“. *Annual Review of Sociology*, 9, 1983, p.171.

38. *Idem*, p. 176.

se decât în cazul oraşelor americane cu o structură simplă. Identificarea unor coridoare dominante de transport este cu atât mai dificilă, cu cât în Bucureşti avem de-a face cu trei tipuri de mijloace publice de transport în comun şi unul privat.

Mai multe studii din ultimele decenii au fost consacrate efectelor transportului în comun asupra călătorilor[39]. Astfel, Bateman şi Brown arată că supraaglomerarea, congestiile traficului şi blocarea metroului creează un mediu dezumanizant care erodează simţul identitar al călătorilor. Milgram arată cum stresul provocat de timpul tot mai îndelungat petrecut în mijloacele de transport în comun, supraaglomerarea şi zgomotul contribuie la „supraîncărcarea psihică".[40] Acelaşi stres este responsabil, după Lundberg, pentru multe dintre comportamentele agresive sau nepotrivite care se manifestă în mijloacele de transport în comun[41].

Un studiu interesant în ceea ce priveşte interacţiunea socială în mijloacele de transport în comun îi aparţine lui Susie Tanenbaum, fiind descris pe larg în lucrarea *Underground Harmonies: Music and Politics in the Subways of New York*[42]. Cercetarea etnografică s-a desfăşurat pe parcursul a trei ani şi a implicat numeroase categorii de subiecţi, de la muzicienii care cântă la metrou sau la călători până la vânzători, personalul metroului etc. Una dintre cele mai interesante concluzii ale studiului este faptul că „performerii" de muzică din metrou contribuie la facilitarea interacţiunii sociale, creând astfel legături punctuale între persoane străine care altfel nu ar avea un pretext pentru a interacţiona.

---

39. J.R. Bateman, J.W. Brown, *Urban planning, transportation, and human be- havioral science*. Guidelines for New Systems, 2. Chicago: Barton-Aschman Assoc., 1968.

40. S. Milgram, „The experience of living in cities". *Science* 167, 1970, pp. 1461-68.

41. O. Lundberg, *Urban commuting: crowd-edness and catecholamine excretion*. J. Hum. Stress 2/3, 1976, pp. 26-32.

42. Susie Tanenbaum, *Underground Harmonies: Music and Politics in the Subways of New York*. Cornell University Press, New York, 1995.

Cercetare de teren: raporturi simbolice în mijloacele de transport în comun

După cum am menţionat deja, principala sursă de inspiraţie metodologică în acest demers etnografic a constituit-o modelul perfecţionat de interacţionismul simbolic. Acesta este rezumat de Blumer prin următoarele: „Symbolic interactionism is a down-to-earth approach to the scientific study of human group life and human conduct. It lodges its problems in the natural world, conducts studies in it and derives its interpretations from such naturalistic studies. If it wishes to study religious cult behavior it will go to actual religious cults and observe them carefully as they carry on their lives.[43] Acelaşi Blumer subliniază că societatea există „în acţiune“, şi aşa ar trebui analizată. Acesta ar trebui să fie punctul de plecare în orice studiu empiric[44]. Cercetarea prin observaţie împrumută din tradiţia antropologică, în sensul că observaţiile au „caracter exploratoriu[45]“, caută să descopere lucruri noi; cercetătorul nu are o ipoteză de plecare, se pune accent pe respectarea condiţiilor naturale ale acţiunii, fără a introduce modificări esenţiale prin prezenţa sa. La început el nu ştie exact ce caută, interesul său e difuz, orice aspect al vieţii grupului putând intra oricând în aria sa de interes.

Am ales deci să desfăşurăm o cercetare exploratorie a interacţiunilor cotidiene, banale, cazuale din mijloacele de transport în comun, anume metroul şi tramvaiul, pornind de la analiza interacţiunilor şi mai ales a comportamentului nonverbal. Am selectat aceste două mijloace întrucât constituie două dintre spaţiile cele mai reprezentative pentru transportul în comun din Bucureşti, dar şi pentru diferenţa fundamentală dintre ele – unul circulă în subteran, iar celălalt în suprateran.

Am utilizat o grilă semistructurată de observaţie în interiorul căreia am notat datele şi ipotezele care au generat concluziile studiului. Observaţia nu a pornit de la un set definit de ipoteze, altele decât existenţa raporturilor simbolice dintre indivizi şi a unor practici de negociere a spaţiului comun.

---

43. Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism – Perspective and Method*, University of California Press, Ltd, London, 1969, p.67.

44. *Idem*, p. 3.

45. M.Q. Patton, *Qualitative Research & Evaluation Methods*, 3rd edition, Sage Publications, 2002, p. 260.

Scopul a fost, mai degrabă, generarea de ipoteze testabile ulterior. Am pornit însă de la un set de obiective care cuprindea următoarele coordonate/dimensiuni:

– modul natural de dispunere a indivizilor; existenţa unor eventuale criterii de grupare a acestora (vârstă, status social, gen etc.);
– existenţa unor potenţiale variaţii în ceea ce priveşte eterogenitatea/omogenitatea indivizilor în funcţie de locul în care urcă (centru, periferie, spaţiile intermediare);
– felul în care funcţionează comportamentul prosocial/antisocial în mijloacele de transport în comun şi caracteristicile acestuia (unde este mai probabil să apară, la ce categorii sociale etc);
– identificarea unor eventuale patternuri de grupare sau dispunere spaţială în funcţie de gradul de integrare socială a indivizilor;
– identificarea patternurilor de emergenţă a interacţiunii sociale în cadrul spaţiilor din mijloacele de transport în comun (ce categorii sociale sunt mai predispuse la a intra în contact, dacă intracţiunea socială este facilitată spaţial etc);
– comportamentul faţă de „intruşi“ sau persoane cu un status special: controlori, cerşetori, agenţi de pază etc.;
– managementul impresiei (în sensul atribuit de Goffman) şi gestionarea spaţiului intim/personal.

În continuare, am căutat să corelăm aceste coordonate cu următoarele dimensiuni:

– date psiho-demografice (gen, vârstă, educaţie);
– status social (declinat în indicatori precum vestimentaţia şi calitatea acesteia, şi accesorii de status – ceas în cazul bărbaţilor şi bijuterii în cazul femeilor, telefon mobil scump etc);
– dispunerea spaţială a indivizilor;
– gradul de interacţiune socială între categoriile de indivizi;
– omogenitatea/eterogenitatea indivizilor în funcţie de spaţiu (în ceea ce priveşte atât locul ocupat în tramvai, cât şi locul de urcare în tramvai);
– gradul de integrare socială;

– comportamentul prosocial/antisocial;

– distanţa socială şi alte date ale comportamentului non-verbal.

Cercetarea s-a desfăşurat pe parcursul a şase luni. În urma ei a rezultat o cantitate de date şi observaţii din care nu vom prezenta în lucrarea de faţă decât partea pe care o considerăm cea mai relevantă. Mijloacele de transport studiate au fost alese în funcţie de lungimea rutei şi de varietatea zonelor pe care le traversează. Am căutat un tramvai care să ofere o postură confortabilă de observaţie (să nu fie prea aglomerat) şi care să acopere o arie cât mai diversă din punct de vedere social. Am selectat, astfel, mai multe linii de tramvai (55, 5, 21) care să ofere o acoperire cât mai întinsă a oraşului şi care să tranziteze zone cât mai eterogene, între centru şi periferie, pentru a observa o varietate cât mai largă de comportamente. Acelaşi lucru a fost urmărit şi în cazul metroului. Şi în acest caz am ales să desfăşurăm observaţia pe mai multe magistrale.

Am ales ca puncte de observaţie locuri din partea din spate a tramvaiului şi din centru, cu scopul de a obţine o perspectivă clară a părţii din faţă, respectiv a segmentelor centrale şi posterioare. În cazul metroului, cele mai bune puncte de observaţie s-au dovedit a fi spaţiile dintre vagoane şi scaunele de lângă uşi, care au oferit cea mai largă perspectivă asupra interacţiunilor dintre călători.

Datele obţinute în urma observaţiei

Am plecat la drum cu obiectivul descifrării rutinei relaţiilor şi a inerţiei comportamentelor cotidiene. Unul dintre principiile fundamentale ale interacţionismului simbolic statuează faptul că interacţiunile sunt afectate în mod fundamental de limbaj şi de diferenţele apărute în vehicularea sensurilor şi a conţinuturilor comunicaţionale. Lor le putem adăuga şi alţi factori psihodemografici care derivă din apartenenţa la o anumită clasă socială (nivelul de educaţie, venitul etc.).

Resorturile sociale specifice tramvaiului şi metroului sunt „trasate“, conform concluziilor observaţiei noastre, de vârstă, status social sau dispoziţia comunicaţională a fiecărui călător. Primele note ale observaţiei privesc o tendinţă de distribuţie a călătorilor în interiorul tramvaiului conform variabilelor vârstei şi indicatorilor de status social. Menţionăm că distribuţia spaţială a călătorilor este evidenţiată prin alegerea unui loc în tramvai atunci când sunt suficiente locuri libere în fiecare dintre segmente. Am sesizat şi tendinţa unei distribuţii conform gradului de integrare culturală, economică, normativă şi socială. O bună parte dintre tineri preferă partea din spate şi mult mai puţini partea din faţă, care pare să fie preferată în general de bătrâni. Centrul tramvaiului tinde să fie ales, de cele mai multe ori, de tineri şi de oamenii cu cel mai ridicat grad de integrare economică şi normativă, cei mai activi din punct de vedere economic, cei identificaţi în general ca având calitatea de oameni implicaţi în activităţi intelectuale (ceea ce am putea asemăna cu *white collar class*). Cu alte cuvinte, într-un tramvai cu suficiente locuri goale un bătrân se va aşeza de cele mai multe ori în faţă, un lucrător *white collar* - în segmentul median - iar un lucrător *blue collar* (cei care practică munca fizică) - în partea din spate.

La metrou, încă de pe peron, cei mai grăbiţi dintre călători sunt cei care se aşază cel mai aproape de linia peronului. Acelaşi *pattern* se observă şi în interiorul metroului, cei mai grăbiţi aşezându-se cel mai aproape de uşi. Este interesantă gestionarea distanţei personale şi a celei intime atât pe peron, cât şi în metrou. În vagoanele metroului pare a avea loc o renegociere funcţională a acestei distanţe. Călătorii din metrou par a fi mai permisivi din acest punct de vedere decât cei din tramvai: aglomeraţia pare mai acceptabilă, gesturile de protejare a spaţiului intim aparând mai rar. Avansăm aici ipoteza unei „acceptări a claustrării“. Cu alte cuvinte, în metrou claustrarea este instituită prin însăşi configuraţia închisă a spaţiului, ceea ce scade aşteptările în privinţa distanţei personale. „Peisajul“ social oferit de tramvai este mai divers decât cel oferit de metrou. Accesul mai uşor (posibilitatea de a călători fără bilet) şi absenţa agenţilor de

pază poate justifica faptul că indivizi din mai multe categorii sociale pot fi întâlniţi în tramvai. Există o categorie de „călători fără destinaţie“, cei care coboară doar la capătul liniei şi, atunci când coboară, par că fac asta doar pentru că sunt constrânşi. Aceste personaje, care se raportează la mijlocul de transport în comun ca la un mijloc de refugiu sau odihnă, sunt mult mai frecvente în tramvai.

O altă dimensiune a cercetării o constituie comportamentele prosociale. În urma observaţiilor efectuate presupunem, de asemenea, că există o mai mare probabilitate de apariţie a comportamentelor prosociale în segmentul median şi frontal al tramvaiului, fapt explicabil prin acelaşi grad superior de integrare economică, normativă şi deci socială. Un asemenea indicator este nivelul de curăţenie, în general superior în primele două segmente ale tramvaiului, sau numărul de locuri cedate persoanelor în vârstă. Am tras această concluzie numărând, în mai multe rânduri, ambalajele şi sticlele aruncate pe jos în fiecare dintre cele trei segmente ale tramvaiului şi numărul de locuri cedate de-a lungul unui tur complet al traseului. Persoanele mai în vârstă, sau cele care prezintă o formă de handicap fizic ce poate reclama comportamente prosociale (manifestate aici prin cedarea locului) preferă să se orienteze spre partea frontală a tramvaiului încă de la urcare, chiar şi atunci când acesta este plin. În vagoanele de metrou, călătorii percepuţi ca manifestând un potenţial antisocial sunt reprimaţi spaţial, împinşi spre extremele vagoanelor. Cerşetorii preferă, de asemenea, spaţiile dinspre extremele vagoanelor, atunci când nu îşi desfăşoară rutina „artistică“. Această practică uzuală a cerşetorilor a definit un spaţiu central (cel din jurul barei de susţinere din mijloc) al vagoanelor de metrou, care nu are un corespondent în cazul tramvaiului. „Renegaţii“, indivizii marginali se orientează, în general, către partea posterioară a tramvaiului.

Gradul diferit de raportare la normele sociale transpare din exuberanţa, din posturile indivizilor şi din volumul vocii lor. Am observat, de exemplu, că oamenii care preferă partea din spate a tramvaiului tind să adopte un volum superior al vocii şi să folosească mai multe inflexiuni şi onomatopee. Acest lucru pare a se explica prin autoritatea şi

normativitatea care „emană“ de la cabina vatmanului. Prin autoritatea funcţională pe care o posedă, acesta tinde să monopolizeze comportamentele agresive, asumându-şi o expresivitate mai ridicată decât a celor din spatele său. În zona cabinei, vatmanul este aproape întotdeauna cel mai vorbăreţ dintre indivizi. Există, presupunem, un consens tacit asupra rolului de lider al acestuia, pe care şi-l (re)afirmă monopolizând inclusiv violenţa verbală. Sunt şanse mai mari ca un individ să adopte comportamente agresive în segmentul posterior al tramvaiului, cel mai îndepărtat de vatman şi de „trena“ de indivizi care îi acceptă monopolul. În proximitatea cabinei vatmanului, călătorii tind să vorbească mai încet decât în restul tramvaiului. Mergând spre partea din spate a tramvaiului, se observă o tendinţă de sporire a ponderii comportamentelor nonverbale şi a expresivităţii faciale şi corporale.

Gradul de expresivitate şi integrare socială şi normativă se manifestă şi prin vestimentaţie. În general, varietatea vestimentară creşte o dată cu distanţa faţă de cabina vatmanului. Uniformitatea cromatică a vestimentaţiei bătrânilor, din segmentul anterior, poate fi explicată printr-o serie de factori exogeni cercetării noastre, însă putem remarca prezenţa mai sporită a indicatorilor de dominanţă şi agresivitate în rândul indivizilor din spate, agresivitate exprimată, de exemplu, prin simboluri de ordin vestimentar, cum ar fi numărul de nasturi descheiaţi la cămaşă (în cazul bărbaţilor). Această distribuţie a indivizilor se explică şi prin forţa fizică, derivată din vârstă. Considerăm că tendinţa indivizilor cu o vârstă mai înaintată de a se aşeza în partea din faţă a tramvaiului poate fi explicată şi ca un comportament de autoconservare (autoprotecţie). După cum am arătat, autoritatea percepută a vatmanului contribuie la o oarecare nivelare a comportamentelor şi la o inhibare a violenţei (în primul rând verbale) din zona de proximitate a cabinei sale. Drept consecinţă, spaţiul intim asumat de indivizi pare a fi mai mare în segmentul din spate al tramvaiului, fapt pe care l-am interpretat ca fiind o consecinţă a necesităţii unei zone-tampon mai mari în condiţiile unei agresivităţi mai crescute decât în „zona batrânilor“, şi a autorităţii vatmanului. Un

alt indicator al legăturii simbolice mai strânse dintre bătrâni şi vatman decât în cazul altor categorii de vârstă constă în faptul că aceştia caută cel mai des înţelegere din partea lui prin solicitări de a deschide uşa între staţii. Acestea sunt formulate de cele mai multe ori de bătrâni, fie că se află în interiorul, fie în exteriorul tramvaiului.

Totuşi, implicarea efectivă a vatmanilor în „viaţa“ călătorilor tramvaiului pe care îl conduc este limitată. Cei mai mulţi apelează la diverse forme de izolare, acoperindu-şi geamul cabinei cu postere sau obiecte vestimentare. Dacă preocuparea lor pentru „lumea“ din spate este incertă, remarcăm o preocupare manifestă pentru „luarea în posesie“ a spaţiului cabinei prin diverse forme de personalizare, deseori religioase. Presupunem că personalizarea cabinei conţine indicatori inconştienţi despre cum ar prefera vatmanul să fie tratat şi în consecinţă, cum ar trebui să se comporte călătorii în tramvaiul lui. Amintim, ca argument, punctul de vedere al lui Rapoport dintr-un studiu despre efectele mediului construit (built environment) asupra comportamentului: *people react to environments in terms of the meanings the environments have for them şi continuă the meaning of an environment is generated through personalization, through taking posession, completing it, changing it*[46]. El subliniază caracterul social al simbolurilor şi rolul lor în privinţa statusului, al ordinii sociale şi al locului pe care individul îl ocupă în cadrul său: *the basic point that symbols communicate, that they are social, that they are related to status and represent the social order and the individual's place in it, are all notions that can be studied in other ways-notably through nonverbal communication*[47].

Conducătorii de metrou nu par să se bucure de un status similar celor de tramvai. În cazul lor, autoritatea nu pare să depăşească spaţiul cabinei. De asemenea, ei sunt mai des apostrofaţi de călători, de cele mai multe ori pentru

46. A. Rapoport, *The Meaning of the Built Environment - A Nonverbal Communication Approach*. The University of Arizona Press, Tucson, 1990, p.21.

47. *Idem*, p.48.

întârzieri. Ipoteza pe care o avansăm în acest caz este că activitatea acestora este percepută ca fiind mai mecanică, mai predictibilă, iar această limitare a libertăţii de acţiune se traduce printr-un respect mai scăzut din partea călătorilor decât în cazul vatmanului. De asemenea, lucrând în pereche, autoritatea conducătorilor metroului se divide simbolic şi, în consecinţă, se diluează, în ciuda faptului că poartă uniformă (spre deosebire de vatmani). O altă posibilă explicaţie pentru superioritatea de status a vatmanului o reprezintă postura elevată pe care o presupune poziţia lui de condus. Acest status nu se manifestă însă decât în cazul călătorilor.

O serie de observaţii interesante despre viaţa socială a metroului pot fi reţinute şi din analiza gestiunii spaţiului intim pe scara rulantă sau în cazul locurilor libere. De cele mai multe ori, atunci când au de ales dintr-o serie de locuri libere alăturate, indivizii par să caute să îşi maximizeze distanţa faţă de ceilalţi călători ocupând locurile plasate la o distanţă egală faţă de ei. Are loc o negociere tacită, simbolică a spaţiului personal, care rezultă în uniformizarea distanţelor dintre indivizi. Spre exemplu, dintr-o serie de trei locuri goale alăturate în metrou, în marea majoritate a cazurilor va fi ales cel din mijloc, indiferent de vârsta, sexul sau statutul social al ocupantului. Am descoperit şi o predilecţie a călătorilor cu metroul pentru locurile de lângă ieşire (mai puţin prezentă în cazul tramvaiului), fapt care ar putea fi explicat prin dorinţa de „evadare“ cât mai rapidă din metrou.

Scara rulantă constituie un spaţiu tranzitoriu unde gestiunea spaţiului intim devine foarte uşor observabilă. Chiar şi atunci când nu funcţionează eficient, efortul de echilibrare a distanţelor dintre indivizi şi uniformizarea inconştientă a acestora este evident. În cazul metroului, zonele urbane centrale marchează cele mai mari aglomerări. Acest fapt ne-a permis să studiem raporturile de teritorialitate şi gestionarea individuală a aglomeraţiei. Există un pattern al comportamentelor indivizilor a căror distanţă intimă a fost încălcată. De cele mai multe ori, această stare de inadecvare percepută este minimalizată prin evitarea privirii celor din proximitate (din spaţiul intim), ca un fel de negare a contextului disconfortabil. Pe lângă gesturile care denotă

negarea sau dorinţa de evadare din această situaţie, indivizii afişează în aglomeraţie şi comportamente de nervozitate şi autoprotecţie. Spre exemplu, încălcarea spaţiului intim pare să determine un ritm specific al respiraţiei, mai alert şi mai profund ca de obicei.

Am identificat două forme de autoizolare: una spaţială, atunci când un călător alege zona cea mai puţin populată dintr-un tramvai/vagon de metrou, şi una pe care am putea denumi-o (anti)socială, marcată de prezenţa unor indicatori specifici „recluziunii cotidiene“, precum căştile, telefonul şi revistele, observabili mai ales în rândul tinerilor. Dispunerea indivizilor în tramvai pare a urma şi anumite resorturi etnice. Partea din faţă pare consacrată majorităţii, a celor care creează şi susţin normele dominante. Membrii etniei rome sunt, de obicei, mult mai prezenţi în partea posterioară a tramvaiului decât în celelalte segmente. Această observaţie poate fi pusă în legătură cu eticheta stereotipă de devianţă aplicată acestei etnii. În cazul conflictelor verbale, care apar frecvent în mijloacele de transport în comun, ne-am aşteptat să identificăm comportamente de solidaritate etnică, specifică minorităţilor, însă nu a fost cazul, în decursul observaţiei noastre, nici în tramvai şi nici în metrou. Comportamente de solidaritate etnică au apărut mai degrabă în rândul membrilor etniei majoritare. Presupunem că motivele acestui fenomen sunt mai degrabă culturale şi nu sunt influenţate într-o măsură relevantă de spaţialitatea tramvaiului.

O alta cauză a dorinţei de izolare o constituie „supraîncărcăturile“. Călătorii cu bagaje voluminoase aleg să urce în partea din spate a tramvaiului întrucât percep spaţiul de acolo ca fiind mai generos. Totuşi, chiar şi atunci când urcă într-un tramvai aproape gol, doi călători care cară o cutie mare de carton, spre exemplu, vor alege segmentul din spate al tramvaiului. În absenţa încărcăturii, alegerea lor va fi, de cele mai multe ori, diferită. Un posibil motiv este asimilarea „supraîncărcăturii“ ca un indicator de status scăzut şi asocierea sa cu munca fizică, ceea ce indică individului că locul său cel mai potrivit în acea clipă este în segmentul posterior (cel pe care îl identificăm cu marginalitatea şi cu *blue collar class*).

Ceasul de la metrou a facilitat investigarea unei dimensiuni aparte a percepţiei timpului: raportarea la aşteptare, la „timpul inutil“. Aşteptarea generează semnale de nervozitate care culminează când ceasul se resetează, la 10 minute de la plecarea ultimului tren. Există mai multe tipuri de raportări la aşteptare, care ţin, presupunem, de valoarea pe care fiecare o acordă timpului său în acel moment. Astfel, cei care se află în cea mai mare întarziere tind să privească ceasul de pe peron mai des decât ceilalţi. Un alt *pattern* nonverbal ţine de gesturile de „uşurare“, de eliberarea de nervozitate în momentul în care luminile metroului se profilează în tunel. În această categorie de gesturi se încadrează mişcările bruşte ale capului sau oftatul. Călătorii cei mai grăbiţi se apropie, în general, cel mai mult de linia peronului în aşteptarea metroului.

Cerşetorii şi controlorii reprezintă două specii extreme ale excluderii sociale, respectiv ale controlului social coercitiv. Indivizii se regrupează de fiecare dată la apariţia acestor categorii de indivizi şi caută sa evite contactul cu ei prin gesturi simbolice, ca de exemplu întoarcerea privirii în altă direcţie. În categoria „intruşilor“ sunt încadraţi şi cei care îşi forţează intrarea într-un metrou aglomerat. Confruntaţi cu această situaţie, călătorii care se află deja în metrou adoptă spontan un comportament de *echipă* în termenii lui Goffman, generând spontan o normă de grup care defineşte gradul acceptabil de aglomerare, cei care o incalcă fiind sancţionaţi de majoritate. O dată ce reuşesc să intre în metrou, *outsiderii* îi vor sancţiona la rândul lor pe cei care îşi forţează intrarea după ei, ca şi cum ultimul prag acceptabil de glomerare a fost atins o dată cu urcarea lor în vagon.

Am remarcat că şi controlorii tind să evite zonele posterioare ale tramvaiului, pe care presupunem că le percep ca având cel mai mare potenţial de a adăposti comportamente agresive şi deviante. Alături de vatmani, controlorii sunt singurii ocupanţi ai tramvaiului care deţin un rol formal în acel spaţiu, singurii care beneficiază de o autoritate instituită legal. Dacă puterea cu care sunt instituiţi controlorii este una coercitivă, autoritatea formală a vatmanului aminteşte mai

degrabă de imaginea unui *low-status gatekeeper*[48]. Revenind la termenii lui Augé, putem afirma că, şi pentru controlori, ca şi pentru vatmani, tramvaiul reprezintă un *loc*.

Concluzii

Descifrarea raporturilor simbolice dintre necunoscuţi a pornit de la un set de obiective, indicatori şi instrumente care s-au extins pe parcurs. Demersul a dezvoltat o semnificativă componentă antropologică şi a generat un număr important de ipoteze. Din acest punct de vedere, putem spune că cercetarea şi-a atins obiectivele iniţiale. Sociologia mijloacelor de transport în comun împarte multe elemente comune cu ecologia urbană, confirmând distribuţia populaţiei în funcţie de clivajul centru-periferie şi de zonele cele mai active din punct de vedere economic. Gradul de omogenitate socială este mai sporit la periferie şi mai scăzut către centru, fapt reflectat de o simplă călătorie de-a lungul oraşului cu un mijloc de transport în comun.

Am căutat, în a doua jumătate a cercetării, să testăm ipotezele formulate până la acel moment în discuţii cu indivizii. Răspunsurile primite nu au fost totuşi decât pe alocuri relevante, conduc, spre concluzia că alegerea unui loc în tramvai este mai degrabă instinctuală (desigur, atunci când nu vorbim de criterii funcţionale clare, cum ar fi „vânătoarea“ locurilor libere). O altă dificultate a constituit-o faptul că interacţiunile erau, de cele mai multe ori, limitate de durata călătoriei subiecţilor, astfel încât datele recoltate prin comunicare directă cu subiecţii nu au părut relevante în final.

Gestiunea spaţiului personal, precum şi managementul impresiei în interiorul sau în aşteptarea tramvaiului sau a metroului sunt punctele de investigaţie care au oferit un număr important de observaţii. Segmentarea populaţiei reiese mai ales după familiarizarea cu un anumit mijloc de transport în comun şi cu anumiţi indivizi care călătoresc regulat cu el, care tind să adopte comportamente recurente (spre

48. A.V. Krugalski, E.T. Higgins, *Social Psychology - Handbook of Basic Principles*. The Guilford Press, London, 2007.

exemplu, care caută de fiecare dată să se aşeze într-o anumită parte a tramvaiului sau a metroului).

Principala concluzie a analizei raporturilor simbolice o constituie însă descoperirea unor spaţialităţi specifice tramvaiului şi metroului şi a unor *pattern-uri* de grupare care îi influenţează pe indivizi în funcţie de categoria socială din care fac parte. De asemenea, atât managementul teritorialităţii, cât şi distribuţia autorităţii sunt date pe care le considerăm relevante şi demne de investigat în continuare.

Bibliografie

Andranovich, Riposa, *Doing Urban Research*, Sage, London, 1993.

Augé, Marc, *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. Verso, London, 1995.

Bateman, J. R., Brown, J. W., *Urban planning, transportation, and human behavioral science. Guidelines for New Systems*, 2, Barton-Aschman Assoc., Chicago, 1968.

Chelcea S., Marginean I., Cauc I., *Cercetarea sociologică. Metode şi tehnici*, Editura Destin, Deva, 1998.

Chelcea, Septimiu, (coord.), *Comunicarea nonverbală în spaţiul public*, Editura Tritonic, Bucuresti, 2004.

Chriss, James J, „Habermas, Goffman, and Communicative Action, Implications for Professional Practice“, *American Sociological Review*, Vol. 60, No. 4, 1995, pp. 545-565.

Goffman, Erving, *Viaţa cotidiană ca spectacol*, Bucureşti: Editura Editura comunicare.ro, 2003.

Hall, Edward T., *The Hidden Dimension*, Doubleday, New York, 1966.

Krupat, Edward, People in Cities: *The Urban Environment and its Effects*, Cambridge University Press, 1985.

Kuklick, Henrika, „Chicago Sociology and Urban Planning Policy: Sociological Theory as Occupational Ideology“, *Theory and Society*, 9, 6, 1980, pp. 821-845.

Laub Coser, Rose, „Role Distance, Sociological Ambivalence, and Transitional Status Systems“, *The American Journal of Sociology*, 72, 2, 1966, pp. 173-187.

Manning, Phil, „Drama as Life: the Significance of Goffman`s Changing Use of the Theatrical Metaphor“, *Sociological Theory*, 9, 1, 1991, pp. 70-86.

Mihăilescu, Vintilă (coord.), *Etnografii Urbane*, Editura Polirom, Iaşi, 2009.

Milgram, Stanley, „The experience of living in cities“, *Science* 167, 1970, pp. 1461-68.

Morris, Desmond, *The Human Zoo*, Jonathan Cape, London, 1969.

Neculau, Adrian (coord.), *Manual de psihologie socială*, Editura Polirom, Iaşi, 2003.

Ostrow, James M. „Spontaneous Involvement and Social Life“, *Sociological Perspectives*, 39, 3, 1996, pp. 341-351.

Park, Robert E., *Human communities: the city and human ecology*, Free Press, New York, 1952.

Patton, M. Q., *Qualitative Research and Evaluation Methods*, 3rd edition, Sage Publications, 2002.

Rapoport, A., *The Meaning of the Built Environment-A Nonverbal Communication Approach*. The University of Arizona Press, Tucson, 1990.

Tanenbaum, Susie, *Underground Harmonies: Music and Politics in the Subways of New York*. Cornell University Press, New York, 1995.

Vlăsceanu, Lazăr, „Erving Goffman şi dramaturgia socială“ în *Viaţa cotidiană ca spectacol* de Erving Goffman, Editura comunicare.ro, Bucureşti,2003.

Wirth, Louis, „Urbanism as a way of life“, *The American Journal of Sociology*, 44, 1, 1938, pp. 1-24.

Yago, Glenn, „The Sociology of Transportation“, *Annual Review of Sociology*, 9, 1983, pp. 171-190.

03.
ȚĂRANI DE DUMINICĂ. CONSTRUIND ŞI DECONSTRUIND RELAȚII URBAN–RURAL

Elena Bărbulescu

Institutul „Arhiva de Folclor“, Cluj-Napoca

Aşa cum se poate observa din titlu, lucrarea aceasta operează cu două perechi de termeni aflaţi, după cum vom încerca să elaborăm în continuare, într-o relaţie sinusoidală. Aşadar vom avea atât conjuncţii, cât şi disjuncţii.

Pentru început, aş vrea să mărturisesc că ceea ce urmează să pun în discuţie nu este un subiect central al cercetării mele, ci pur şi simplu este un rezultat secundar al cercetărilor de teren pe care le-am efectuat în câteva sate din Transilvania în ultimii douăzeci de ani. Satele la care fac referire sunt atât risipite, cât şi adunate, unele au fost colectivizate, altele nu. Cu toate acestea ele prezintă, grosso modo, aceleaşi caracteristici din punctul de vedere al fenomenului ţăranilor de duminică. Subiectul central al cercetării era construcţia genului într-o comunitate rurală, ceea ce a făcut ca perioadele extinse de interviuri şi de observaţie participativă să aducă în plus alte subiecte de cercetare conexe. Ceea ce doresc să subliniez este faptul că, nepropunându-mi un astfel de subiect chiar de la început, perspectiva teoretică de acum nu are premise, ipoteze iniţiale de dovedit, ci doar o privire post factum asupra unei realităţi ce a fost în permanenţă sub ochii mei. Aş mai dori să adaug acestei perspective o alta, mai recentă, care mă include ca *cercetător*, dar şi ca *cercetat*, lucru ce va aduce în plus acestui demers o nuanţă de antropologie reflexivă. Datorită unor strategii familiale generate de situaţia economică a momentului, eu şi soţul meu am ales, acum cinci ani, să locuim într-un sat aflat

la o distanţă foarte mică de oraşul Cluj-Napoca, considerat că aparţine suburbiei clujene. Datorită acestor circumstanţe de natură individuală, am ajuns să fiu în contact, din nou, cu fenomenul pe care încerc să-l prezint, ba chiar mai mult, am ajuns să mă transform volens-nolens în obiect al cercetării.

O istorie mai scurtă sau mai lungă a acestei topici nu este uşor de făcut. Probabil că acest fenomen al *ţăranilor de duminică* nu este o realitate generată în ultimii douăzeci de ani. Ea poate foarte bine surveni din perioada anterioară, cea a regimului comunist. Regimul comunist însă a fost atât de restrictiv din atât de multe puncte de vedere: social, politic, educaţional, încât studierea unui astfel de fenomen ar fi fost extrem de dificilă. Putem chiar lansa ipoteza că tocmai acele restricţii draconice ale epocii au generat acest fenomen al *ţăranilor de duminică*, el fiind continuat, într-o manieră mai vizibilă din punct de vedere social, în aceşti douăzeci de ani în care eu mi-am desfăşurat cercetarea.

Din punct de vedere metodologic, aş dori să menţionez că abordarea de faţă este de natură antropologică, întrucât pe această linie se înscriu metodele de cercetare a subiectului: interviul şi observaţia participativă. La acestea se adaugă foarte multe discuţii informale cu persoane din mediul rural despre cum, când şi de ce se fac anumite lucruri. La toate acestea se adaugă reflexivitatea generată de faptul că de câţiva ani, după cum am evidenţiat, am devenit cel puţin parţial, prin reşedinţă, membru al unei comunităţi rurale, deşi acest statut de membru deschide o serie nouă de problematici de studiat.

Pentru a vorbi puţin şi despre termenii pe care îi folosesc în acest demers, aş dori să spun că *ţărani de duminică* se referă în primul rând la acele persoane care locuiesc în oraşe, indiferent de dimensiunea acestora, şi care continuă să menţină o relaţie puternică cu familia rămasă în mediul rural, în al doilea rând se referă la acele persoane care au o locuinţă secundară într-un sat oarecare unde locuiesc în weekend-uri, iar în al treilea rând denumeşte acele persoane care locuiesc într-un sat, dar a căror activitate principală se desfăşoară într-un oraş apropiat, situaţia din urmă suprapunându-se peste ceea ce ştiinţele sociale numesc *neo-rurali*.

Aş putea spune că toate aceste trei tipuri sunt variaţii pe aceeaşi temă. Fiecare dintre ele aduce un plus sau constituie o altă faţetă a fenomenului. Deşi fenomenul acesta al *ţăranilor de duminică* implică o activitate economică ce se poate încadra în economia informală, fenomenul studiat de cercetători ca Liviu Chelcea, Oana Mateescu, Puiu Lăţea[49] , el nu se referă la aceaşi accepţiune folosită de autorii amintiţi, care decupează din înţelesurile termenului pe cel referitor la activităţi secundare generatoare de venit financiar, ci se rezumă la activităţile de natură agricolă ce aduc bunuri de consum în plus faţă de venitul obişnuit şi care au un circuit închis, rezolvând astfel doar o problemă de completare a unor necesităţi alimentare. Termenul folosit este un joc de cuvinte ce face referire atât la activitatea în sine – agricolă –, cât şi la elementul temporal asociat acesteia – duminica, percepută ca timp al relaxării, al excluderii oricărei activităţi lucrative de natură să genereze câştiguri, printr-o asociere de factură antonimică.Ţăraniii consideră că a lucra duminica este un păcat capital, motiv pentru care rudele ce vin să ajute sau să lucreze pentru folosul propriu fac acest lucru doar sâmbăta. Problema devine şi mai interesantă dacă notăm că pentru ceilalţi, cei cu locuinţe secundare, importanţa duminicii ca zi de odihnă este complet eludată.

În ceea ce priveşte termenii de urban şi rural, doresc să spun că ei sunt luaţi în considerare potrivit înţelesului general din societatea noastră. Ceea ce înseamnă că mă refer la cea mai simplă definiţie a acestora, utilizată administrativ, pentru a face distincţia între diferitele tipuri de aşezări. Aşadar, urban se referă atât la centrele mari, cât şi la oraşele de mici dimensiuni care au ajuns la această denominaţie în circumstanţe ce ţineau de natura politică sau socială a vreunui moment din trecut. Am ales, totodată, să vorbesc despre construcţia şi deconstrucţia relaţiei urban–rural pentru că aceasta nu se prezintă ca fiind o relaţie lineară, ci este

---

49. Liviu Chelcea, Oana Mateescu (coord.) *Economia informală în România: Pieţe, practici sociale şi transformări ale statului după 1989*, Paideia, 2004; Liviu Chelcea, Puiu Lăţea, *România profundă în communism*, Nemira, 2000.

o relaţie care aduce în prin plan, deopotrivă, elemente de continuitate, dar şi elemente de ruptură.

Am structurat expunerea pe trei paliere, fiecare dintre acestea reprezentând câte o situaţie dintre cele prezentate mai sus, ca fiind definitorie pentru sintagma ţărani de duminică.

Primul caz

După cum am spus, am ajuns în contact cu acest subiect acum aproape douăzeci de ani, când am început să efectuez cercetări de teren, în special în Transilvania. La început, prima impresie privind satele româneşti era că acestea sunt în mare parte depopulate şi că media de vârstă a locuitorilor lor era cam de şaizeci de ani, cu familii compuse din doi membri: soţul şi soţia. Impresia nu era una hazardată, se înscria într-o idee mai generală despre situaţia de la ţară. Acum pot să spun că aceasta este imaginea corectă pentru cele cinci zile lucrătoare ale săptămânii. Dacă vorbim de sâmbătă sau duminică, situaţia era şi este şi în prezent cu totul alta, desigur uşor diferită de la sat la sat, dar în orice caz numărul persoanelor prezente într-o gospodărie nu numai că se dublează, ci poate creşte chiar mai mult. Acest lucru se datorează faptului că o parte sau chiar toţi copiii care locuiesc la oraş vin acasă, împreună cu familiile lor. Consider interesant, într-un mod cât se poate de particular, faptul că folosesc termenul „acasă“ pentru un spaţiu în care nu mai locuiesc permanent, care de facto a rămas un spaţiu al părinţilor lor, ei având la rândul lor o casă, un acasă al nucleului familial, la oraş. Trebuie să recunosc că aceasta este sintagma care mă face să aduc în discuţie elementul de continuitate al relaţiei urban-rural. Este ceea ce mă face să merg mai departe în a considera familia[50] – ca elementul de convergenţă – factorul cheie ce contribuie în mod esenţial la

50. Ioan Bolovan, Sorina Bolovan, Transylvania until World War I: demographic Opportunities and Vulnerabilities (II), in *Transylvanian Review*, vol. XVIII, no.2, Summer 2009, pp. 133-146.

realizarea unei construiri a relaţiei dintre urban şi rural. Pe de altă parte, această situaţie arată o relaţie puternică ce se dezvoltă între membrii familiei lărgite şi care funcţionează. De ce funcţionează sau care ar fi atributele care ajută la funcţionarea ei, vom vedea pe parcurs. În societatea românească, cutuma este că fiul (fiica) cel mai mic (cea mai mică) moşteneşte casa părintească şi are în sarcină îngrijirea părinţilor atunci când acest lucru devine necesar. Din pricina comunismului şi a schimbărilor radicale pe care le-a impus patrimoniului familiei ţărăneşti, această regulă a fost respectată parţial sau deloc. În oricare dintre aceste cazuri luate în considerare, diviziunea patrimonială se făcea de către capul familiei, care era în general tatăl. Avem, desigur, informaţii că decizia în sine nu era luată numai de acesta, ci era un rezultat al discuţiilor cu soţia. Trecerea pământurilor ţăranilor în proprietatea colectivă sau a statului a adus astfel o schimbare majoră în sistemul de moştenire. Neavând ce oferi copiilor, aceştia au fost îndrumaţi să-şi găsească o modalitate de trai la oraş. În unele situaţii chiar statul a venit cu oferte de lucru, în special în satele aflate în imediata apropiere a unui oraş industrial, generând astfel o depopulare masivă a satelor respective. Navetismul[51], deşi practicat pe scară largă, punea probleme atât de natură socială, cât şi economică, ceea ce a făcut ca majoritatea să caute mutarea definitivă la oraş. Aş vedea aici de fapt începutul unei vieţi duble, aceea de angajat la stat în timpul săptămânii şi de ţăran în timpul weekend-ului cu ocazia vizitării celor rămaşi în sat. Însă în perioada comunistă doar duminica era zi liberă, aşa că, şi în situaţia în care aş pune emergenţa fenomenului în această perioadă, din motive practice nu a avut amploarea pe care a cunoscut-o după anul 1989. Fenomenul devine extrem de vizibil după acest an, datorat atât schimbărilor politice dar, mai ales celor economice aflate în strânsă legătură cu acesta. Anii ’90 au rămas deja în istoria ultimilor douăzeci de ani ca anii penuriei. Schimbările majore antrenate la nivel industrial, stresul central generat

51. Agnes Nemenyi, *Mobilitatea socială în România: studiul zonal al navetismului*, teză de doctorat, Cluj-Napoca, 1994.

de grija zilei de mâine, în condiţiile unei salarizări precare, fără putinţa de a acoperi nevoile cele mai elementare, au dus la o reaşezare a relaţiilor de familie. Pe de altă parte, patrimoniul funciar după pierderea lipsei de importanţă din perioada de dinainte de 1989 îşi recapătă valoarea şi devine din nou punct central în strategiile matrimoniale şi deci familiale. Odată recâştigat, acesta este divizat sub formă de moştenire copiilor. Chiar dacă valoarea lui nu este în mod real una semnificativă, sau nu este percepută ca atare de cei care îl primesc în dar, toată lumea începe să-i simtă importanţa. Moştenirea patrimonială a fost împărţită, mai mult sau mai puţin egal, tuturor copiilor, indiferent de sexul acestora. Aşadar, copiii vin şi lucrează propria bucată de teren primită moştenire, şi fac acest lucru fie separat, fie muncesc împreună cu fraţii şi părinţii toate loturile de pământ pe care le deţin. Chiar în situaţia unei separări a muncii, avem de-a face cu un sistem de întrajutorare în care membrii familiei extinse se ajută reciproc în cultivarea şi recoltarea de pe un lot de pământ. Toată această situaţie nouă a crescut presiunea asupra modului în care este perceput pământul. Astfel, acesta şi-a recuperat valoarea pierdută în timpul comunismului. Desigur, nu putem vorbi aici numai de continuitate şi convergenţă, apar şi rupturi şi tensiuni. Cum pământul a câştigat în importanţă, el a devenit în mod proporţional insuficient şi evident au apărut certuri, probleme şi... procese în justiţie. Am întâlnit un caz care ar putea fi hilar dacă nu ar pune serioase probleme sociale: fiul a semănat porumb pe o parcelă de teren pe care mama acestuia semănase cartofi cu doar două săptămâni în urmă. La supărarea mamei, fiul i-a replicat acesteia să meargă la Parlament să-i dea pământ. Situaţia de mai sus arată de fapt o ruptură de familie, din care transpare nemulţumirea legată de modul de împărţire a averii funciare, ruptură extinsă ce afectează deja mai multe generaţii. Chiar dacă aceste cazuri nu sunt de altfel puţine sau minore, în acest prim caz al fenomenului ţăranilor de duminică prevalează situaţia de convergenţă, şi putem vorbi despre construirea unei punţi între sat şi oraş. Această punte este o cale de transfer cultural între cele două medii. Ţăranii adoptă haine noi, tehnică nouă – televizoare

şi telefoane mobile în special – noi alimente, noi materiale de construcţie etc., în vreme ce orăşenii re-învaţă modurile tradiţionale de trai sau chiar îşi restabilesc echilibrul emoţional prin legătura afectivă a unei apartenenţe. Astfel toată această conexiune aduce cu sine o formă de sprijin emoţional pentru ambele părţi: pentru locuitorii din mediul rural, se poate argumenta o temperare a curentului modernizator, faţă de care aceştia manifestă în mod uzual o oarecare rezistenţă, de altfel explicabilă, iar cei din mediul urban câştigă o legătură afectivă semnificativă în contextul în care aceştia sunt mult mai supuşi schimbărilor, iar mutarea la oraş a avut deja ca impact major pierderea unui sprijin familial. Vecinii şi colegii de serviciu sunt în general străini, ceea ce face ca reţeaua de întrajutorare să fie precară. Din acest motiv, re-întărirea legăturii cu familia de origine devine crucială.

Al doilea caz

Aş dori să prezint în această secţiune situaţia persoanelor care se mută în zona rurală fie cu titlu permanent, fie doar periodic, fără să fie originari din satul respectiv sau în unele cazuri, fără să aibă o origine rurală. Acesta este cazul cel mai problematic şi aduce în prim plan mai mult elemente de ruptură decât elemente de continuitate sau convergenţă. Aceasta se produce ca urmare a neacceptării lor de către comunităţile rurale, nu din cauza unor defecte personale, ci din cauza statutului lor de nou-veniţi. Această regulă se aplică atât în situaţiile în care nou-veniţii au un statut social ridicat sau mai ridicat decât al sătenilor[52], dar, surprinzător, se aplică şi celor care au aparţinut cândva comunităţii prin familie. Aş merge mai departe prin a spune că tocmai acest statut este una din cauzele majore ale neacceptării. În mod obişnuit, relaţia dintre săteni şi nou-veniţi este tensionată, ea putând fi definită şi printr-o ciocnire a două culturi. Cred

---

52. Jean Remy, Liliane Voyé, Émile Servais, *Produire et reproduire: une sociologie de la vie quotidienne*, vol. 1, consultată pe http:// books.google.com, în data de 2 mai, 2011, p. 68.

că asta se şi întîmplă de facto. Totul este diferit. Cu alte cuvinte, nou-veniţii sunt diferiţi de săteni în aproape orice. Asemenea oricărei ciocniri, se produc şi răni. Din aceste motive, relaţiile între cele două categorii sunt reduse. Pentru cei care deţin doar case de vacanţă, relaţiile sunt şi mai tensionate întrucât poziţia lor e ca un câmp de luptă. În absenţa lor, proprietăţile le sunt distruse iar multe din bunurile mobile, furate. Pentru cei care locuiesc permanent, tensiunile sunt aplanate sau gestionate într-o lungă călătorie a acceptării. Mă voi opri şi asupra termenului local pentru nou-veniţi - *vinituri*. Este vorba despre un termen generalizat, cel puţin pentru Transilvania, în a-i numi pe nou-veniţi care, după cum bine observă Liviu Chelcea[53], desemnează o identitate socială stigmatizată, în cazul cercetării sale, ca urmare a unei anumite geografii simbolice. În cercetarea mea stigmatul este oferit mai mult de o relaţie între *băştinaşi şi nebăştinaşi*[54]. Acest termen are întotdeauna o conotaţie peiorativă chiar dacă persoana căreia îi este adresat este, ca să spunem aşa, „respectabilă“ sau „mai respectabilă“ decât adresantul. Nu mi-am propus să dezbat originea cuvântului, dar e de presupus că are o mare legătură cu stabilirea bazelor unei comunităţi şi, mai ales, cu fluxul permis de comunitate în acceptarea unor noi membri. În trecut, pentru comunităţile închise, una dintre modalităţile de inserţie într-o comunitate nouă era căsătoria, ceea ce făcea ca nou-venitul să fie lipsit de orice privilegiu, uneori chiar de unele drepturi. Pe de altă parte, cred că mult mai interesantă, din acest punct de vedere, este focalizarea pe un alt aspect: faptul că nu ţi se cunoaşte familia de origine presupune o sursă de mefienţă pentru comunitate. Consider că acesta este principalul motiv al neacceptării, şi nu neapărat singurul. Tot ceea ce cunosc despre tine este, de fapt, persoana ta. Până şi sistemul de denominaţie ţărănesc arată apartenenţa[55] şi prin modul lui de utilizare într-o

53. Liviu Chelcea, Puiu Lăţea, *Op.cit.*, p. 93.

54. Vintilă Mihăilescu (coord.), *Vecini şi vecinătăţi în Transilvania*, Paideia, 2002, p. 139

55. Elena Bărbulescu, Dulce cu amar se mâncă. Eseu de etnologie privind cuplul în mediul rural, *Presa universitară clujeană*, 2009, p.158.

convorbire obişnuită persoana este prezentă cu întregul ei neam, sau altfel spus, cu întreaga ei apartenenţă. Această situaţie pune o problemă, cred eu, esenţială la nivel cultural, şi anume aceea că îi pune pe săteni în situaţia de-a asimila noul-venit într-un timp scurt, deşi acest tip de judecată ţine mai degrabă de o durată lungă, presupunând cunoaşterea tuturor generaţiilor dinaintea ta. O persoană este importantă şi demnă de luat în considerare atunci când aparţine unui colectiv, când poate da dovada unei cauzalităţi[56]. Vintilă Mihăilescu vorbeşte despre sociabilitate ca având o natură conflictuală prin implicarea deopotrivă a aparteneţei şi excluderii, ajungând până la a defini socialitatea ca mod de a fi împreună. Aceşti *ţărani de duminică* încearcă să construiască un mod de a fi împreună cu băştinaşii printr-o alternare între încredere şi ostilitate[57]. Rezultatul este însă unul fragil şi în continuă formare.

Al treilea caz

În fine, cel de-al treilea caz se referă la mine, într-o încercare, sper reuşită, de antropologie reflexivă. M-am născut şi am trăit toată viaţa mea la oraş. La fel au făcut părinţii şi bunicii mei. În aceşti ani tulburi ai tranziţiei, am optat pentru mutarea la ţară, aşa că ne-am construit o casă modestă într-un sat din suburbia clujeană. Chiar de la început trebuie să precizez că există o diferenţă extrem de mare în a cerceta un sat, o comunitate dintr-un sat, fie şi pe sistemul clasic, vestic de a locui unul sau mai mulţi ani în spaţiul studiat şi a locui efectiv şi definitiv într-un spaţiu. Desigur, aş fi putut ignora relaţia mea/noastră cu comunitatea în care am devenit *intruşi*. Cea mai succintă descriere pe care aş putea-o oferi întâlnirii cu comunitatea din care acum fac parte este cea a extratereştrilor cu pământenii. Un argument pe care l-aş aduce aici ar fi că satul în care locuim s-a dovedit a fi cu mult mai arhaic decât toate satele pe care le-am cercetat

56. Elena Bărbulescu, *Op.cit.*, p. 201.
57. Vintilă Mihăilescu (coord.), *Op.cit*, pp. 127-128.

în Transilvania de-a lungul anilor, în ciuda faptului că, spre deosebire de celelalte, este situat în proximitatea unui oraş, fie el şi unul mic. Pentru început, sătenii nu au acceptat nimic la noi: modul în care ne-am construit casa (deşi nu are dimensiuni mai mari decât o casă obişnuită din sat), gardul, animalele de casă pe care le avem. Una dintre primele probleme care a şocat a fost când, într-o discuţie obişnuită, am spus că nu avem de gând să creştem o vacă... astăzi mai sunt in sat doar patru-cinci familii care mai cresc vaci. Mi-am dat seama că, pentru majoritatea, serviciul meu la oraş reprezenta o noţiune atât de abstractă şi îndepărtată de înţelegerea lor încât era perceput ca *inexistent*, sau în orice caz ceva ce merită a fi ignorat. Am luat totuşi decizia de a întreţine o mică grădină de legume. Decizia a fost inspirată nu numai economic, dar a adus o situaţie neaşteptată de convergenţă în relaţia cu cei din jur. Era un mod pentru ei de a mă simţi apropiată prin ocupaţie, desigur ei continuând să eludeze faptul că pentru mine aceasta era doar o ocupaţie secundară. Cu toate acestea, convergenţa îmi era asigurată câtă vreme produsele din grădina mea arătau mai modest decât *ale lor*, pentru că undeva, într-un plan simbolic, aceasta putea oferi cât de cât un element de *supunere*. Pe de altă parte pot gandi acest lucru şi ca un „*semn de participare*, interpretat ca atare de comunitate. Uneori antropologul îşi dă seama de aceasta la mult timp după ce s-a petrecut[58]". Evident, divergenţa apărea când produsele grădinii mele se prezentau mai bine la controlul de rutină efectuat de femei din sat *recunoscute* ca autorităţi (notorietăţi) în domeniu. Deşi pentru noi apelativul obişnuit este *domn/doamnă* urmat de numele de familie, am surprins că în discuţiile dintre ei apare frecvent un apelativ suplimentar, reprezentat de numele prin care era cunoscut în sat fostul proprietar al terenului nostru, originar evident din sat. Acelaşi lucru se aplică şi celorlalţi *intruşi*, ceea ce exprimă o necesitate de definire printr-un soi de geografie sătească:

58. Vintilă Mihăilescu, Antropologie. Cinci introduceri, Polirom, 2007, p. 100.

toată lumea ştie unde locuia al Fluieraşului[59]... Ca să revin, aş mai preciza că în discuţiile informale avute cu persoane din sat, apelativul domn/doamnă este respins categoric pentru o persoană *băştinaşă*.

Aşadar, am devenit şi eu un *ţăran de duminică*, o dată pentru că, având deja un serviciu pentru cele cinci zile lucrătoare ale săptămânii, dedic *weekend*-ului muncile din cadrul gospodăriei, şi a doua oară pentru că, oricât aş avea eu un serviciu la oraş, *consătenii* mă judecă potrivit grilei lor de înţelegere a realităţii: dacă tot am venit să locuiesc la ţară, trebuie să devin un ţăran, altfel, de ce-aş mai fi venit la ţară?

Relaţia noastră cu comunitatea se construieşte puţin câte puţin prin elemente fine, uneori abia perceptibile. Judecând după modul în care sunt percepute alte persoane în comunitate, acest drum al acceptarii este lung, uneori chiar foarte lung, putându-se întinde pe foarte multe generaţii, iar eu/noi reprezentăm de fapt, pentru ei, prima generaţie. Încă sunt şi voi mai fi străinul care aduce primejdia; câtă primejdie şi de ce natură poate fi aceasta nu are importanţă, ba chiar devine un fel de entitate necunoscută asupra căreia trebuie îndreptat un întreg arsenal de practici defensive.

În concluzie, aş dori să spun că aceste trei cazuri aduc pe scurt o imagine a ceea ce înseamnă, la modul concret, relaţia urban-rural în România ultimilor douăzeci de ani. După cum am menţionat încă de la început, este vorba de o relaţie cu părţi bune şi cu altele rele, cu victorii şi înfrângeri... chiar şi aşa, este vorba de fapt de o dinamică, este o relaţie care se construieşte în timp şi spaţiu între două lumi care până la un punct sau de la un punct par două lumi paralele. Aş adăuga aici că în sprijinul acestei idei vine şi faptul că timpul este perceput total diferit în cele două arii. Timpul urban este un timp secvenţial, în vreme ce timpul rural este unul linear. Pentru ultimele două cazuri, fenomenul ţăranilor de duminică se poate înscrie în ideea celei de „a treia etapă a mişcării sociale, în care o mişcare emergentă devine capabilă să propună modele concrete şi să le generalizeze

59. Din motive deontologice numele este unul inventat dar folosit pentru a exemplifica sistemul denomativ ţărănesc.

(...) În faţa acestei mişcări modernizatoare, alte medii sociale îşi pot simţi problematizată identitatea (...) atinsă de pătrunderea capitalismului de piaţă, colectivitatea rurală îşi poate simţi la rândul ei problematizată identitatea şi va dori să lupte împotriva dezagregării sale investind afectiv prin modalităţi concrete de existenţă (...) Opoziţia mişcare modernizatoare/ mişcare de respingere se traduce printr-o opoziţie în lectura timpului, prima valorizând prezentul în faţa trecutului, cea de a doua având o reacţie contrară."[60]

Bibliografie

Bărbulescu, Elena, „Dulce cu Amar se Mâncă. Eseu de Etnologie privind Cuplul în Mediul Rural", *Presa universitară clujeană*, 2009.

Bolovan, Ioan, Bolovan, Sorina, „Transylvania until World War I: Demographic Opportunities and Vulnerabilities (II)", *Transylvanian Review*, vol. XVIII, no.2, 2009, pp. 133-146.

Chelcea, Liviu, Mateescu, Oana (coord.), *Economia Informală în România: Pieţe, Practici Sociale şi Transformări ale Statului după 1989*, Editura Paideia, Bucureşti, 2004.

Chelcea, Liviu, Lăţea, Puiu, *România Profundă în Comunism*, Editura Nemira, Bucureşti, 2000.

Mihăilescu, Vintilă (coord.), *Vecini şi Vecinătăţi în Transilvania*, Editura Paideia, Bucureşti, 2002.

Mihăilescu, Vintilă, *Antropologie. Cinci Introduceri*, Editura Polirom, Iaşi, 2007.

Nemenyi, Agnes, „Mobilitatea Socială în România: Studiul Yonal al Navetismului", teză de doctorat, Cluj-Napoca, 1994.

Remy, Jean, Voyé, Liliane, Servais, Émile, *Produire et reproduire: une sociologie de la vie quotidienne*, vol. 1, De Boeck Wesmael, 1991.

60. Jean Remy, Liliane Voyé, Émile Servais, *Op.cit.*, p.68

04.
OMUL CARE OMOARĂ PORCUL. REPREZENTĂRI ALE MORȚII ANIMALE ÎNTR-UN SAT TRANSILVAN

Constantin Bărbulescu
Universitatea Babeş-Bolyai

Textul de faţă face parte dintr-o cercetare mai vastă desfăşurată de-a lungul anilor 2006-2010, dedicată creşterii, uciderii şi consumului alimentar al porcului domestic într-o comunitate transilvană. Este vorba de satul Feiurdeni (comuna Chinteni) din apropierea oraşului Cluj-Napoca. Ceea ce ne propunem să surprindem aici este cine şi când ucide propriu-zis porcii în Feiurdeni.

Dimineața fatidică

În Feiurdeni, dimineaţa fatidică nu este cea considerată tradiţională de cultura dominantă: 20 decembrie – Ignatul. Despre Ignat, ţăranii ştiu doar de la televizor, este o tradiţie inventată şi parţial re-actualizată prin canalele media, cel puţin în comunitatea pe care o studiez. Cercetările lui Tudor Pamfile de la începutul secolului al XX-lea dovedesc multitudinea datelor la care în diverse regiuni se tăiau porcii[61]: în Ajun, în prima zi de Crăciun, în a doua zi de Crăciun, între Crăciun şi Sf. Vasile (1 ianuarie), după Sf. Vasile şi, în sfârşit, de Ignat. Nu ştim şi nici nu o să ştim vreodată, cât de răspândit în spaţiul românesc a fost Ignatul ca dată tradiţională de tăiere a porcilor. Pe de altă parte, existenţa

61. T. Pamfile, *Sărbătorile la Români. Studiu etnografic*, Sæculum I. O., Bucureşti, 1997, p. 388.

în vestul Transilvaniei şi în Banat a *Poveştii lui Ignat*, un text narativ cu utilizare strict rituală, admirabil studiat de Otilia Hedeşan[62], dovedeşte că acolo Ignatul a fost o zi cu tradiţie pentru tăierea porcilor.

Dacă ar fi să asociem această practică cu o sărbătoare din ciclul calendaristic, aceasta ar trebui să fie Crăciunul: toţi informatorii plasează tăierea porcului „la Crăciun". Ceea ce este de asemenea fals: porcul nu este tăiat niciodată în comunitatea studiată în ziua de 25 decembrie, deci „la Crăciun", ci mai degrabă pentru Crăciun. Crăciun fără porc, adică fără consum de carne de porc, este de neconceput. Aproape întotdeauna porcul se taie înainte de Crăciun.

În ianuarie 2009 am intervievat 47 de persoane, câte una din fiecare gospodărie, pe baza unui chestionar[63] scurt l-am numit noi pentru a determina câteva structuri de bază ale practicii de tăiere a porcului în comunitatea studiată[64]. Datele obţinute vor fi utilizate parţial în acest text.

Să revenim şi să vedem care este intervalul în care s-au tăiat porci în sezonul 2008. În primul rând, sunt evitate zilele de post: miercurea şi vinerea; duminica de asemenea se taie rar.

De fapt, doar trei zile sunt amintite de informatorii care au răspuns la chestionarul scurt şi care au putut indica ziua din săptămână în care au tăiat porcul: lunea (4 atestări), joia (3 atestări) şi sâmbăta (20 atestări). Se constată cu uşurinţă că sâmbăta este cea mai uzitată zi pentru tăiatul porcului. Raţiunile sunt simple: tăiatul porcului este o afacere a familiei extinse şi cum copiii căsătoriţi, în marea lor majoritate lucrează şi locuiesc în oraşul din apropiere, sâmbătă (zi liberă) devine ziua ideală. La tăiatul porcului, în

---

62. Otilia Hedeşan, *Povestea lui Ignat* (AA. TH. 812)*. Dincolo de textul narativ, în *Revista de etnologie*, X, 2001, Timişoara, pp. 135-154.

63. Evident, chestionarul scurt se referă la anul anterior, mai precis la decembrie 2008. Există, de asemenea, şi un „chestionar lung", chestionarul de bază al cercetării.

64. Chestionarul scurt aplicat reprezentanţilor a 47 gospodării este reprezentativ pentru comunitate în măsura în care datele statistice amintite de Pr. Ioan Cherhaţ în Feiurdeni ieri şi azi. Monografie, Feiurdeni, 2008, p. 18, amintesc 163 de familii la recensământul din 1992. Altfel spus, am aplicat chestionarul la 28,8% dintre familiile satului.

situaţii normale, familia se reîntregeşte prin revenirea copiilor acasă. Dar de ce este nevoie, se poate întreba cineva, de prezenţa copiilor căsătoriţi, la tăiarea porcului? De ce deci vinerile şi sâmbetele lunii decembrie cunosc în România acea adevărată migraţie a orăşenilor tineri către satele din apropiere?

Raţiunile sunt de ordin practic, de-a dreptul prozaice: în primul rând, tăierea unui porc sau chiar a doi porci într-o zi presupune un volum mare de muncă şi copiii oferă „ajutor“:

> Întotdeauna vin [feciorul Ego şi nora], m-ajută întotdeauna; când am nevoie vine şi-mi ajută, că într-o săptămână lucrează şi într-o săptămână îi liber: când am nevoie vine şi îmi ajută întotdeauna, cu noru-mea şi mă ajută la tăiat – prinde acolo cu funia, l-aduc aicea, ni, înaintea căsii, cu aragazu', am aragaz, furtun, tăt în bună regulă, mi-o făcut foc ştii... (Paşcu Vasile, n. 1930) [65].

Apoi, materiile alimentare obţinute din porc prin intermediul darului şi distribuţiei dau coeziune socială relaţiilor de rudenie: la tăierea porcului participă teoretic toţi copiii pentru că împreună cu părinţii ei constituie un tot social iar consumul cărnii de porc produsă de grupul domestic al părinţilor este simbolul acestui tot social. Valorizată deci social, ziua tăierii porcului impune reconstituirea familiei primordiale, de dinaintea căsătorieie copiilor – părinţi-copii necăsătoriţi: „[Sâmbăta-s] copiii liberi şi nu-s în servici şi atunci pot să vie toţi acasă şi la ziua porcului trebuie să fie toţi copiii acasă.“ (Fodorean Ana, n. 1938).

În 2008, sezonul tăierii porcilor pare să fi început de Sfântul Nicolae (sâmbătă 6 decembrie) şi s-a încheiat în 20 decembrie (sâmbătă). Fără nici o îndoială, în aceste două săptămâni au fost tăiaţi majoritatea porcilor din sat. Avem atestat un singur caz în care porcul este tăiat după Anul Nou, în preajma Bobotezei (6 ianuarie); motivul: „S-o întâmplat că nu am avut cu ce-l pârli; [l-am tăiat] după Anul Nou, după Bobotează chiar imediat“ (Dan Ioan[66], n. 1934).

---

65. După fiecare citat preluat dintr-un interviu, vom plasa în paranteze rotunde numele informatorului şi anul naşterii.

66. E singur, nu are copii.

Etnologii spun că este de neconceput ca ţăranul român să nu taie porc la Crăciun. Astăzi, pentru satul pe care îl studiez, această afirmaţie poate fi nuanţată: din 47 intervievaţi, un lot consistent – 12 – nu au tăiat porc în sezonul 2008, adică: 25,5 %, ceea ce în opinia noastră este mult. Să fie oare comunitatea pe care o studiez un caz special? Este posibil având în vedere situaţia demografică actuală a comunităţii. Dar nu este sigur.

Care sunt însă motivele invocate de informatori pentru această situaţie? La o privire de ansamblu, familiile care nu taie porc sunt constituite din bătrâni, mai ales după moartea unuia dintre soţii din cuplu. Odată dezmembrat cuplul, funcţionarea economică a gospodăriei e perturbată din diferite raţiuni, după cum reiese şi din cele afirmate de badea Cornel:

> Păi când o murit [soţia], din 2006 nu mai ţin. Dacă stau tăt în casă, la animale cine se duce afară să le dea de mâncare? Tre să sameni porumb; n-aş vrea să cresc animale la ţară, să le cumperi bucate, tre să produci! Dacă n-am putut produce, n-am ţinut: am abandonat astă meserie (Marc Cornel, n. 1927).

Alţii renunţă la creşterea porcului la bătrâneţe în urma sfaturilor copiilor care, ca şi badea Cornel, consideră contraproductivă creşterea animalelor în lipsa unei recolte proprii de porumb. Altfel spus, când începi să cumperi porumb (sau derivate) pentru a hrăni porcul, în loc să-l produci tu însuţi, atunci „nu se merită“ să-l mai creşti: „[Nu am crescut], nu, nu să merită, nu m-o lăsat copiii, o zâs că n-are rost să mă chinui cu porcu’, tăt să cumpăr tărâţe, să tăt lucru cu el, că câtă carne mănânc io, mi-o cumpăr pă sacu’ de tărâţe.“ (Ţepuşe Veronica, n. 1946).

Dar nu toţi văduvii/văduvele renunţă la creşterea porcului, unii se îndârjesc să crească împotriva tuturor raţiunilor economice şi a sfaturilor copiilor. Lele Marie este una dintre ei: în fiecare an, în ciuda a toate şi a tuturor, îşi cumpără porc primăvara. Chiar dacă ei înşişi nu o spun, creşterea animalelor şi cultivarea măcar a „gredinii“ au pentru ţăranul

din Feiurdeni un statut ontologic şi existenţial: a renunţa la aceste două din urmă activităţi echivalează cu renunţarea la viaţă. Pe măsură ce înaintează în vârstă şi îşi „aşează“ copiii, cuplul de ţărani începe să renunţe, încetul cu încetul, la activităţile economice specifice gospodăriei ţărăneşti: mai întâi la animalele mari – cal, vacă –, ceea ce înseamnă şi renunţarea la „munca fânului“ şi o parte a culturilor cerealiere, cele de la câmp. Următorul pas, cel decisiv, va fi şi renunţarea la porc şi la cultivarea porumbului în „gredina“ de lângă casă, dar acesta de obicei nu este făcut decât după destrămarea cuplului. După acest pas nu mai urmează nimic, doar aşteptarea morţii. În acest context, nu pot să nu îmi amintesc de bunica paternă care la bătâneţe se tot ruga la Dumnezeu: „Doamne, când nu mai pot să lucru, să mă iei!“.

Omul care omoară porcul

După ce am văzut când este ucis porcul, acum urmează să stabilim şi cine îl ucide. La înjunghiatul porcului, cercul participanţilor devine strict masculin şi adult. Toţi cei care au întreţinut relaţii afective cu porcul se îndepărtează: femeile şi copiii, în principal. Badea Cornel, măcelar cunoscut în tinereţe , îşi aminteşte de vremea copilăriei:

> Când eram copil aveam un bunic care ne tăia nouă porcii aicea. Şi în momentu' când venea bunicu' şi să făcea agitaţia-n curte, că: „Hai să punem frânghia în picior!“ „Hai să ducem porcu'“, io fujeam în fundu' grădinii şi-acolo îmi vâram capu' în paie. Îmi astupam urechile ca să nu aud, şi în momentu' când simţeam pe la nas miros de şorici, apăream şi io de-acolo (Fodorean Cornel, n. 1948).

Lele Marie rememorează cu groază vremea când, copil fiind, era trimisă să ţină ligheanul în care se recupera sângele porcului pentru prepararea sângeretelui:

> Nu stam, nu stam [la înjunghiat] că nu-mi plăcea. Şi auzi... mă mâna mama cu ligheanu' să iau să facă sângerete. Şi-apoi mama: „Du-te, du-te, du-te, nu te teme că nu ţ-a face ţâie

> nimica! " Da' nu-mi plăcea: tulai, c-aşa îmi era milă de ei! Da' n-am avut ce face că dacă o zâs: „Du-te, du-te că doară cine să margă? Tu trebe să meri" apăi meream şi ţâneam ligheanu' acole. Mai mere şi pă jos, mai mere... dacă mă temeam, tăt înapoi mă trăgeam. Poate o dată, ori de două ori l-am luat; dacă nu l-o mai mâncat nu l-am mai luat" (Borbei Maria, n. 1941).

Şi în Feiurdeni se credea că dacă la uciderea porcului îi este cuiva milă de el, atunci porcul nu va muri uşor[67]. Badea Cornel, ca un măcelar cu experienţă, nu crede asemenea „zvonuri":

> Şi aici mai umblă un zvon că zice că de aia nu o murit porcul că la nevastă-mea i-o fost milă, sau „Ţie, măi Vasilică mă, ţi-o fost milă de porc! " Şi la bărbaţi, şi la femeie: „De aia, când ai stat aici şi ţi-o fost milă, de aia nu o murit porcul meu! " Şi apoi io am zâs: „Mă, no mereţi mă mai încolo! Dacă îl loveşti cum trebe, unde trebe, nu există să nu moară" (Fodorean Cornel n. 1948).

Dar trebuie să notăm că la moartea porcului noţiunea de „milă" joacă un rol central: moartea şi mila sunt incompatibile.



Nelu a Moguțului „înțeapă" porcul lui nea Vasile

67. Vezi şi T. Pamfile, Op. cit., p. 388.

Tăierea porcului presupune două mari categorii de activităţi aşa-zis tehnice: înjunghiatul („înţepatul“, în terminologia locală) şi tranşatul. Nu orice tăietor le realizează pe amândouă. Din punctul de vedere al celui care taie porcul mai apare o distincţie esenţială: a tăia pentru sine – a tăia pentru alţii.Unii taie pentru alţii, dar nu şi pentru sine. Combinaţia acestor două opoziţii va desemna profilurile multiple ale tăietorilor de porci din Feiurdeni. Pentru că nu orice bărbat este şi un tăietor de porci. Dacă am realiza o ierarhizare a tăietorilor de porci, în vârful ierarhiei s-ar afla „măcelarul“, singurul dintre tăietori care este desemnat cu acest nume şi care efectuează toate cele patru operaţii descrise mai sus; pe treapta imediat inferioară este tăietorul „pe seama noastră“ – care desemnează bărbatul care nu taie pentru alţii dar care pentru sine efectuează şi înjunghiatul şi tranşatul. Mai jos s-ar afla tăietorul, să-i spunem noi, care doar tranşază pentru sine. Şi, în sfârşit, o mare masă de bărbaţi care nici nu înjunghie, nici nu tranşează, nici pentru sine şi cu atât mai puţin pentru alţii. Această categorie de gospodari constituie de regulă clientela măcelarilor.

Tabelul nr. 1

Profilul tăietorului de porci

	Măcelar	Tăietor „pe sama noastră“	Tăietor	Restul bărbaţilor
Înjunghiat	+	+	–	–
Tranşat	+	+	+	–
Pentru sine	+	+	+	–
Pentru alţii	+	–	–	–

În faţa profilurilor multiple ale tăietorului de porci trebuie să ne întrebăm: ce calităţi recunoscute social are măcelarul? Şi de ce majoritatea bărbaţilor nu taie porci?



Se citeşte tristețea în ochii copiilor lui Vasile Hodiş

Înainte de toate, tăiatul profesionist al porcilor este considerat o „meserie": avem deci de-a face în Feiurdeni cu o anumită profesionalizare a activităţii. Meseriaşul, măcelarul în cazul nostru, stăpâneşte această practică mai bine decât alţi consăteni; dar, esenţial, pentru a fi un bun meseriaş, trebuie să îţi placă meseria. Lui badea Cornel, tăiatul animalelor i-a plăcut:

> Asta vreau să spun, că măcelăria asta, înjunghiatul, tăiatul animalelor... ar trebui să zic aşe, ca şi meseria de strungar, că trebuie să-ţi placă meseria ca să o practici. Deci io nu pot zice că îmi place să omor animale, dar fiind necesarul de a face, că doară trebuie să trăim. Şi cine?... Cine? că dacă nu există un măcelar, atuncea nu taie nimeni şi nu mănâncă nimeni carne, nu? Mâncăm numai vredeţuri, ca ăia... dar până la urmă o să se găsească unul la care i jenă să smulgă morcovul din pământ, nu mai mănâncă, sau cartoful, sau salata... păi cineva trebuie să facă şi treaba asta. Păi meseria asta mi-o plăcut pă undeva zis, că no, îi meserie bărbătească, de bărbat, de cutare şi am învăţat-o de la socrul" (Fodorean Cornel, n. 1948).

În textul de mai sus, badea Cornel îşi justifică activitatea ca măcelar, prin prisma utilităţii sociale – cineva trebuie să o facă –, dar vedem că el asociază meseria cu anumite reprezentări ale masculinităţii – meserie de bărbat. Fără îndoială că tăierea porcului este o activitate masculină, dar oare mila

şi deci imposibilitatea de a tăia, ne trimit către feminin? Să fie oare pertinentă în cazul creşterii şi tăierii porcului opoziţia masculin – feminin şi valorile asociate? Cu alte cuvinte, sunt consideraţi bărbaţii care taie porci mai bărbaţi decât cei care nu taie? Este posibil. Doar cercetări viitoare mai aprofundate vor putea să tranşeze acest subiect. Deocamdată îl lansăm doar ca o ipoteză de lucru.

A vărsa sângele porcului nu este un act inocent. Înjunghiatul porcului este o operaţiune care necesită anumite abilităţi şi cunoştinţe anatomice, care implică şi o anumită responsabilitate, în sensul că un înjungiat corect executat asigură o bună scurgere a sângelui. În caz contrar, rămâne prea mult sânge în carne, ceea ce duce la obţinerea nedoritei „cărni roşii". Actul în sine are regulile sale, ne spune un informator, care în cazul în care nu sunt respectate, activitatea devine comparabilă cu o crimă:

> Măcelarul, adică eu care am practicat şi ăsta, am învăţat de la socru-meu: „Măi: înţepi, tai, scoţi cuţitul şi-l pui jos". Zice „Nu stai călare pe porc cu cuţitu' în mână, însamnă că eşti un criminal, un... ". Deci ai făcut înjunghietura care-i necesară, imediat, la locu' ştiut, aicea la gât, ai pus cuţâtu' jos, aştepţi porcu' să-şi dea sângele şi să termină. (Fodorean Cornel, n. 1948).

Acest din urmă citat aminteşte de practicile sacrificiului animalier din Grecia Antică unde, de asemenea, violenţa faţă de animal trebuia să nu iasă în evidenţă: lovitura fatală trebuia dată prin surprindere după un prealabil semn de „acceptare" efectuat de animal[68]. De fapt, dilema uciderii porcului pare a fi: cum poţi ucide un animal fără a te transforma într-un criminal?

Dar să revenim şi să vedem cine sunt măcelarii satului. Din răspunsurile la chestionarul scurt reiese un număr de nouă persoane recunoscute social că ştiu să taie şi taie şi pentru alţii. În funcţie de numărul nominalizărilor, ei se pot împărţi cu uşurinţă în două categorii: una inferioară – patru persoane cu mai puţin de patru nominalizări fiecare (Fodorean Cornel – una; Fodorean Sabin – patru; Gusti a lui Sigo

---

68. Marcel Detienne, „Pratiques culinaires et esprit du sacrifice", în Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris, 1979, pp. 18-19.

– una; Aurel al lui Sigo – una) şi o alta superioară, cu peste 10 nominalizări fiecare (Viorel Hodiş – 16; Nelu a Moguţului – 20; Viorel Tămaş – 19 şi Gherghei[69] – 10). Această din urmă categorie reprezintă măcelarii activi ai satului, în total patru persoane. Cu toţi sunt persoane tinere, sub 50 de ani. Dar pentru a judeca utilitatea socială în raport cu prestigiul social, ar trebui să vedem câţi porci au „făcut“ cei patru măcelari în sezonul 2008. În total rezultă un număr de aproximativ 15 porci tăiaţi şi opt înjunghiaţi. Vedem deci cu uşurinţă că măcelarii satului asigură doar o mică parte a pieţei. Rezultă că „tăiatul pe sama noastră“ – fiecare pentru sine – este modalitatea principală de tăiere a porcilor în Feiurdeni.

Fie că sunt măcelari, fie că taie pentru sine, tăietorii de porci nu se nasc cu această calitate: ei o învaţă de la cineva, cel mai adesea din familie, tatăl fiind modelul. Acest model nu este unul exclusiv, o dovedeşte cazul familiei lui badea Marc:

> Tata se pricepea şi îi era dragă meseria asta: să taie porci. Şi îl chema lumea să... Eu nu tai, nu. Frate-miu taie, [stă] acolo lângă cimitir. Mie nu mi-o plăcut. Mie nu-mi place cea meserie. Cui o plăcut, o făcut. Că nici pe tata nu l-o învăţat tată-su, că tată-su n-o tăiat, a fost cântăreţ la biserică. [Tata] s-o uitat cum o făcut alţii. Şi-n Cluj o fost de o tăiat porci“ (Marc Cornel, n. 1927).

Încheiem amintind că măcelarii sunt specialiştii morţii animalelor: ei taie toate animalele proprii consumului alimentar: porci, oi, miei şi viţei. Şi trebuie amintit că printre persoanele care nu taie niciodată porc, sunt unele care totuşi taie oaie şi miel. Se pare că a lua viaţa ovinelor este mai uşor decât cea a suinelor. Ori poate aceasta reflectă statutul alimentar al animalelor în cauză: a rata uciderea unui miel nu are implicaţii economice atât de grave ca ratarea uciderii unui porc. O ştie orice ţăran.

---

69. Este bolnav şi de fapt nu mai taie porci. Nominalizarea lui atât de numeroasă dovedeşte că a fost până de curând unul dintre măcelarii cei mai activi ai satului.

Tehnicile tranşării

Termenul generic pentru setul de operaţii care constituie tranşarea este, semnificativ, acela de „desfacere“: după pârlire porcul este „desfăcut“. Să reamintim că mai întâi porcul „se face“, ceea ce însemnă că porcul este crescut şi îngrăşat în gospodăria ţărănească. Într-un fel, de-a lungul ciclului de creştere, de la naştere şi până la produsul finit, porcul „se face“ iar apoi „se desface“: „se face“ viu şi „se desface“ mort.

Tranşarea porcului presupune la rândul său două etape: „crepatul“ şi „luatul de pe olaltă“: „L-o pârlit, l-o crepat şi l-o luat de pă olaltă tăt şi l-o sărat“ (Drăgan Veronica, n. 1932). „Crepatul“, termen cu rezonanţă vegetală[70], trimite la operaţia dezvelirii cavităţilor abdominală şi toracică ale porcului, pe când „luatul de pe olaltă“ desemnează chiar succesiunea operaţiilor de tranşare care urmează eviscerării.



Fodorean Sabin „desface“ pe spate

Tranşarea porcului cunoaşte două mari tehnici: tranşatul pe burtă şi tranşatul pe spate, în funcţie de partea anatomică unde se realizează prima incizie longitudinală. În Feiurdeni, acessta din urmă, este considerat tradiţional, vechi, ţărănesc. Primul fiind evident nou, de influenţă urbană, deci

70. Lemnele de foc se mai „creapă“.

„domnesc". Am ilustrat prin două serii de fotografii cele două modalităţi de tranşare.

Interesant că şi în Franţa, în numeroase regiuni, deschiderea porcului pe spate era considerată *à l'ancienne* iar deschiderea pe burtă era văzută ca o practică *de boucher*, mai modernă[71]. Şi tot de la Colette Mechin ştim că modalităţile de tranşare a porcului au o conotaţie identitară puternică: *Si l'on tue, nettoie, découpe le porc différemment ici et là, c'est d'abord et avant tout qu'on se veut différent du voisin: les manipulations du cochon mort en vue de le transformer selon les règles, en viande de consommation servent à se démarquer de l'Autre*[72].

Tranşarea pe burtă, mai nouă, răspunde unor noi exigenţe sociale ale distribuţiei cărnii – pe burtă porcul se poate împărţi în două parţi absolut egale:



Badea Cornel „desface" pe burtă

> Pe ai fraţilor pe burtă i-am făcut, i-am despicat. Aşe am desfăcut că se face mai uşor în două, deci trebuia împărţit în două. În momentu' în care îl desfaci pe spate, trebuie să iei şi de acolo şi de dincolo, se amestecă, da' aşe când l-ai deschis pe burtă

71. Colette Mechin, „Pratiques différentielles de découpe du porc en Lorraine", *Anthropozoologica*, premier numéro spécial: La découpe et le partage du corps à travers le temps et l'espace, 1987, pp. 23-26.

72. Colette Mechin, *Bêtes à manger. Usages alimentaires des Français*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy, 1992, p. 15.

şi ai crăpat şira spinării în două, o rămas o jumătate-n dreapta şi o jumătate în stânga (Fodorean Cornel, n. 1948).

Dar măcelarii afirmă, aproape la unison, că, din punctul lor de vedere, este mai uşor să tranşezi pe burtă decât pe spate. Şi cum un bun măcelar execută dorinţa clientului, majoritatea au învăţat să tranşeze pe burtă, dar să păstreze intactă „şira spinării“, să scoată întragă „skinarea“, care este elementul definitoriu al tranşatului pe spate. Este vorba deci de o adaptare la o cerinţă locală, pentru că şi astăzi tranşatul pe spate este mai popular decât cel pe burtă: din răspunsurile la chestionarul scurt, tranşatul pe burtă este atestat de 13 persoane, iar cel pe spate de 20 de persoane.

Şi ţăranii din Feiurdeni se definesc în raport cu „domnii“ de la oraş, inclusiv prin modalitatea de tranşare a porcului. Tranşarea pe spate devine astfel o marcă identitară. În Feiurdeni, creşterea porcului ţine de domeniul feminin, iar uciderea lui de cel masculin: femeile îl cresc, bărbaţii îl ucid. Această dihotomie ne trimite către problema cheie a relaţiilor om-animal de consum în societatea ţărănească: cum să ucizi un animal iubit fără să te transformi într-un criminal şi cum să mănânci carnea animalului iubit? Este exact aceeaşi problemă pe care societatea modernă a rezolvat-o în ultimele două secole prin ocultarea morţii animale şi dezanimalizarea cărnii[73]. Societatea ţărănească rezolvă această problemă în modul ei: animalul este ucis de un bărbat care nu este în nici un fel implicat în creşterea lui şi prin urmare nu există legături afective între ei. Tăietorul ideal este un străin. Iar la uciderea animalului în sine violenţa încearcă să fie minimizată.

73. Vezi Constantin Bărbulescu, „Problema morţii animale şi modernitatea“, în Caiete de antropologie istorică, anul VIII, nr. 14, ianuarie-iunie 2009, pp. 129-142.

Bibliografie

Bărbulescu, Constantin, „Problema morţii animale şi modernitatea“, *Caiete de antropologie istorică*, anul VIII, nr. 14, ianuarie-iunie 2009, pp. 129-142.

Cherhaţ, Ioan, *Feiurdeni ieri şi azi. Monografie*, Feiurdeni, 2008.

Detienne, Marcel, „Pratiques culinaires et esprit du sacrifice“, în Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant (eds.) *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris, 1979, pp. 7-35.

Hedeşan, Otilia, „Povestea lui Ignat (AA. TH. 812)*. Dincolo de textul narativ“, *Revista de etnologie*, X, Timişoara, 2001, pp. 135-154.

Mechin, Colette, „Pratiques différentielles de découpe du porc en Lorraine“, *Anthropozoologica*, 1: La découpe et le partage du corps a travers le temps et l’espace, 1987, pp. 23-26.

Mechin, Colette, *Bêtes à manger. Usages alimentaires des Français*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy, 1992.

Pamfile, Tudor, *Sărbătorile la Români. Studiu etnografic*, Editura Sæculum, Bucureşti, 1997.

05.

COMERCIALIZAREA MORȚII: FIRMELE DE POMPE FUNEBRE DIN CLUJ-NAPOCA

Teodora Bârla

Ca efect deplin al secularizării, individul se intreabă care este rostul său în viaţă, ce motive ar avea să continue să îşi construiască o carieră, o familie, ce sens ar avea să investească în hobbyuri, profesie, copii, vacanţe, dacă acum trăieşte o gravă conştientizare a nonsensului „vieţii" de apoi. Valorile sale sunt în permanenţă zdruncinate în urma acestei conştientizări, acesta nesimţindu-se sigur de existenţa unei puteri salvatoare, îndoindu-se de sensul propriei existenţe. Într-o etapă următoare, el îşi contruieşte propriul univers spiritual sau religios, care să compenseze eşecurile religiei tradiţionale instituţionalizate. Este vorba de ceea ce Luckmann (1967)[74] numeşte a fi o „privatizare" a valorilor religioase, înglobarea acestora într-o sferă intimă, cuprinzând un sincretism spiritual „ultim" (*ultimate significance*) al individului, o „religie invizibilă". Este dificil să circumscriem indivizii „secularizaţi" într-o dimensiune clar-definită, întrucât secularizarea se manifestă nu gradual, de la un nivel major înspre indivizi, ci prin indivizii înşişi, prin intermediul manifestărilor microsociale ale relaţiilor dintre actorii sociali[75]. În vederea argumentării studiului de faţă, vom adopta noţiunea de „elită", pornind de la premisa că dezmembrarea valorilor de corpul spiritual al umanităţii curente se resimte

74. T. Luckmann, *The Invisible Religion*, Macmillan, New York, 1967.

75. Karel Dobbelaere, *Secularization: an Analysis at Three Levels*, Presses Universitaires Européens, Brussels, 2002, p. 182.

mai acut acolo unde modernizarea tehnologică şi spirituală şi-a atins cotele maxime: în marile oraşe. Articolul de faţă prezintă rezultatele unei cercetări realizate pe firmele de pompe funebre într-unul din aceste mari oraşe, şi anume municipiul Cluj-Napoca.

Re-devenire mitică a individului secularizat

În prezentul post-modern, individul se află într-un loc difuz, fără contur sau limite precise, fără o esenţă clar definită. Sarcina noastră nu este de a contesta prezenţa sau absenţa acestor lucruri, ci de a arăta maniera în care se manifestă aceste schimbări seculare şi cum s-a ajuns în acest punct. În ceea ce priveşte fenomenul morţii, ne vom raporta la el ca la un „proces", presupunând conştientizare, încă din timpuri ancestrale, etapizare şi, prin aceasta, ritualizare.

Consider că ar fi cazul să explicitez diferenţa dintre „fenomenul" morţii şi „procesul" morţii, în contextul teoretizării sociologice de faţă. A. Kelehear spune că "Dacă a muri e o criză publică majoră, atunci presiunea constă în a „performa" după un „scenariu" social, cât de bine pot oamenii"[76]. A muri devine astfel un proces social complex, încărcat de semnificaţii construite în cadrul unei formări istorice de o mare anvergură. Indivizii resimt coerciţia exercitată de către acele norme şi valori sociale implementate în urma procesului de socializare şi se adaptează cerinţelor, suferind însă un conflict intern în ceea ce priveşte manifestarea faţă de moarte[77]. Prin simpla învestire cu semnificaţii a morţii, aceasta capătă calitatea de „proces", având în vedere etapizarea traseului

76. Allan Kelehear, *A Social History of Dying*, Cambridge University Press, New York, 2007, p. 103.

77. Acest conflict poartă denumirea de „ambivalenţă"; Malinowski spune că această stare este produsul unui conflict interior al individului, o „luptă" între „eu" (instinctul) şi „sine" (socialul). Instinctual, ne este teamă de moarte şi de morţi, însă prin socializare suntem învăţaţi să practicăm anumite rituri religioase menite să regleze acea stare primordială de teamă.

vieţii în direcţia morţii şi aflarea de elemente simbolice care să ofere un sens acesteia şi înglobarea lor în cadrul unor ritualuri specifice la care decedatul însuşi ia parte în mod conştient.

Putem afirma că procesul morţii reprezintă principala preocupare în viaţa unui om, fiind unul dintre fenomenele ce sunt creditate a conferi un sens existenţei umane, în funcţie de soteriologia credinţei religioase în cadrul căreia individul a fost socializat[78]. Omul caută substitute pentru valorile religioase, acum dispersate şi ineficiente; este obsedat de aflarea unui sens al identităţii proprii, de aflarea unui loc concret în acest spaţiu predominat de o anxietate universală. Pe această cale, individul caută soluţii şi sprijin în noile mituri şi mitologii moderne, create de media, politică şi aria consumerismului autohton în general. Inspirându-se din aceste resurse moderne, individul se preocupă de o prelungire a termenului de sosire a morţii proprii, prin diverse căi, puse la dispoziţie de tehnicile şi metodele medicinei moderne: operaţii estetice, pastile „miraculoase" ce „îmbunătăţesc memoria, sistemul osos, ce „amână" bătrâneţea. În procesul menţionat, acesta se preocupă de o „raţionalizare" a morţii, participând la propriul rit funerar şi pregătindu-se din timp pentru aceasta: financiar, social şi spiritual, pentru a se lepăda de „sinele vechi" şi pentru dobândi un „sine nou". Pe de altă parte, Bauman spune că individul nu poate conştientiza propria sa moarte, în momentul desfăşurării ritului propriu, neputând-o experimenta sau analiza în acel timp[79], lăsând loc celor ce au supravieţuit să facă aceste lucruri. Astfel, putem spune că ritul morţii vizează mai mult pe cei care au rămas în viaţă[80]: *ritual may reveal more about the speakers than about the bespoken*. De aici rezultă caracterul

78. Frazer afirmă că cea mai veche credinţă a umanităţii este „credinţa în nemurire şi venerarea morţilor", în miturile călătoriilor spirituale (*otherworld journeys*), după ce moartea biologică şi-a încheiat procesul (Kelehear, 2007: 35).

79. Catherine M. BELL, Ritual: *Perspectives and Dimensions*, Oxford Unversity Press, New York, 1997, p. 58.

80. *Idem*, p. 26.

profund social al ritualului de înmormântare, prin care societatea nu face altceva decât să se celebreze pe sine.

Eliade vede o importantă legătură între structurile mitice şi rituri, argumentând că ritul nu e altceva decât o *mise-en-scene* a concepţiilor despre universul sacru al unei culturi date, structurate în cadrul unor complexuri simbolice: miturile şi mitologiile. Această teatralizare a miturilor reprezintă, în concepţia lui Eliade, o „imitare“ a comportamentelor personajelor sacre, cum ar fi zei, eroi mitici şi alţii. Tot el susţine faptul că riturile nu reprezintă „o comemorare a evenimentelor mitice, ci (...) reiterarea lor“[81], reiterare ce are ca scop reconstituirea evenimentelor mitice ancestrale sacre, în vederea menţinerii sentimentului identitar al comunităţilor.

Demitizarea şi desacralizarea cauzate de secularizare au fost înlocuite de o resacralizare şi remitizare a valorilor şi credinţelor, întrupând vechile structuri mitice în noi forme de desfăşurare, adaptate la era modernă şi post-modernă. Având în vedere opinia fenomenoligică asupra subiectului, vom considera destul de relevantă studierea acestor structuri mitice tradiţionale în vederea înţelegerii celor prezente, în care încercăm să găsim noi sensuri necesităţilor noastre spirituale în noile mituri şi mitologii: mass-media, artă, cultură ş.a.

„Vorba lu' Ada Milea: ***Mai dă, Doamne, câte un război, să mai moară dintre noi...*“[82]**

În comunicarea de faţă, am dorit să surprindem maniera în care se segmentează piaţa funerară clujeană în funcţie de trei criterii majore: 1). în funcţie de confesiunea religioasă: fiecare dintre acestea prezintă un canon, respectat în mai mică sau mai mare măsură de indivizii ce aparţin de o religie anume. Astfel, din acest punct de vedere, se poate presupune că firmele de pompe funebre pot dobândi un profit

81. *Ibidem*, p. 19.

82. Extras dintr-un interviu luat unui patron de firme clujene de pompe funebre.

mai mare în urma tranzacţiilor cu o clientelă ortodoxă, de vreme ce, după aprecierile noastre, această religie prezintă un grad mai mare de coerciţie în canoanele sale, precum şi o formă ritualică mai complexă comparativ cu acelea ale altor religii. Apoi, acestea depind de 2). mediul de rezidenţă, în sensul că la sat, oamenii sunt mai constrânşi de religie decât la oraş. Dobbelaere explică în lucrarea citată că fenomenul secularizării se manifestă la nivelul individului, prin gradul de participare religioasă a acestuia. Elementele secularizării, pătrunzând la nivelul fiecărui individ, vor determina o acţionare distinctă în faţa morţii şi a ritului funerar, însă resimţind încă anumite constrângeri cauzate de mediul lor social. Întradevăr, în cadrul mediilor rurale, constrângerile sunt mult mai puternice, deşi nu putem vorbi de o privatizare totală a acestor zone, întrucât informaţia globală pătrunde şi aici pe diverse căi (internet, telefonie mobilă, migraţie).

În ceea ce priveşte mediul rezidenţial, zona Ardealului, aflându-se mai aproape geografic şi simbolic de Occident, are mai multe şanse de a primi elemente de modernitate decât celelalte zone ale ţării. *„E Ardealul şi restu'"*, afirmă un intervievat. Patronii firmelor funerare consideră riturile din această regiune ca fiind „mai civilizate" decât în alte regiuni ale ţării, exemplificând printr-un caz de rit funerar din Oltenia: „Dacă înlocuiai sicriul cu mirele şi mireasa, era nuntă clar!".

Un alt element determinant în deciziile privind selectarea serviciilor şi produselor funerare îl constituie 3). situaţia financiară curentă, dată de efectele „crizei economice"; patronii firmelor de profil admit, în interviurile lor, că venitul clientului este relevant, însă într-o măsură mai mică, argumentând, „că eşti sărac, că eşti bogat, tot mori". Prin aceasta, se doreşte confirmarea faptului că indivizii percep ritul funerar şi se adecvează normelor impuse nu după venitul de care dispun neapărat, sau de gradul în care aceştia sunt afectaţi de criza economică mondială, întrucât se simt constrânşi în a respecta ritul pentru a se feri de sancţiunile sociale. Aşadar, nu putem vorbi de o sincronizare cu occidentalitatea, privind schimbările sociale, într-un sens al modernizării. Deşi criteriul regionalităţii, cel al mediului

rezidenţial, al venitului individului sau al confesiunii religioase, sunt toate relevante într-o anumită măsură, indivizii tot vor lua decizii în funcţie de cum percep fenomenul în cauză şi ritul aferent, independent de aceste constrângeri sociale, tot mai slabe, şi mai ales prin faptul că aceste noi valori formate, această „religie invizibilă“, este determinată de mediul comercial, consumerist ce preia funcţiile religiei: *as consumers, we relatively free from social constraint*[83].

Publicitatea modernă ca transpunere a imaginarului colectiv

În concluzie, am dorit să arătăm cum firmele de pompe funebre din Cluj-Napoca, dar şi din alte zone ale ţării, „comercializează“ moartea prin intermediul diverselor strategii publicitare, atât clasice cât şi moderne. Am pus accentul mai ales pe noile tehnici de *advertising*, şi anume construirea unei pagini *web*, prin intermediul căreia companiile funerare au prilejul de a stabili relaţii cu exteriorul, de a oferi o mai mare accesibilitate informaţională pentru potenţialii clienţi, o cale prin care acestea reuşesc să îşi construiască şi întărească o imagine pozitivă (fie una axată pe caracterul empatic, fie pe cel comercial, fie pe ideea de conformare la standardele europene ş. a.) şi chiar de a-şi crea un *brand*[84], dar şi o manieră de a face faţă concurenţei în domeniu.

Metoda principală aplicată în această analiză o reprezintă metoda analizei de imagini, în perspectiva „sociologiei imaginale“ (A. Sauvageot 1987). Din acest punct de vedere, publicitatea nu e decât un construct social complex format din simboluri din sfera arhetipală, care pot fi interpretate prin referire la conştiinţa colectivă sau, mai bine zis, la

83. Aldridge, Alan, *Religion in the Contemporary World*, Polity Press, Cambridge UK, 2000 p. 190.

84. De pildă, una dintre firmele analizate a primit, în mod informal şi pe cale orală, *brand-ul* de „firmă cu îngeri“, „datorită simbolului îngerului, utilizat de la începutul existenţei acesteia, în a „coperta“ imaginea firmei respective.

„imaginarul colectiv“[85]. Individul va apela la acesta, construindu-şi imagini ale sinelui, utopii ale lumii în care trăieşte, interpretări ale acesteia şi ale indivizilor din ea şi din viaţa sa, codificându-i în contextul publicitar. Tot aici regăsim şi ideea structuralistă conform căreia miturile se re-creează în timp şi în funcţie de factorii socio-politici şi culturali ai epocii în cauză, aceştia determinând noi tipuri de comportamente şi practici culturale, aşadar noi semnificaţii culturale. Firmele de pompe funebre se folosesc de imaginile vizuale (elemente de text, cromatică, simboluri aferente, slogane, logo-uri etc.) în calitate de câmpuri ale manifestării simbolisticii într-o formă modernă, pe un substrat arhetipal.

Recapitulând, am dori să subliniem caracterul flexibil al transformării comerciale a firmelor de profil, pentru care publicitatea nu repezintă un factor al schimbarii la nivel societal şi/sau individual, ci doar un instrument al societăţii inseşi, societatea, i.e., contextul socio-cultural, fiind cea care modelează individul; acest lucru nu trebuie privit ca pe o manipulare, întrucât shimbarea socială pricinuită de context nu este una de ordin intenţional, schimbarea fiind una extrinsecă individului sau instrumentelor de schimbare. Aşadar, individul nu este constrâns decât de nevoia sa de a se adapta acestui context, fără de care identitatea sa socio-culturală nu ar avea nici un sens. Aceasta reprezintă expresia acelei necesităţi mutuale, simbiotice, în care „the ultimate significance“ se manifestă în demersul procesului muririi.

Bibliografie

Aldridge, Alan, *Religion in the Contemporary World*, Polity Press, Cambridge, 2000.

Bell, Catherine, Ritual: *Perspectives and Dimensions*, Oxford Unversity Press, New York, 1997.

Bennett, Diane O. „Bury Me in Second Class: Contested Symbols in a Greek Cemetery“, *Anthropological Quarterly*, 67, 3, Symbols of Contention: Part 2, July 1994, pp.122-134.

---

85. Dâncu, Vasile, *Comunicarea simbolică – arhitectura discursului publicitar*, Dacia, Cluj-Napoca, 1999.

Coackley, Sarah, *Religion and the body*, Cambridge University Press, London 1997.

Cuppit, Don, *Mysticism After Modernity*, Blackwell Publishers Inc., Malden, Massachusetts, 1998.

Davie, Grace, „Prospects for Religion in the Modern World“, *The Ecumenical Review*, 52, 4, 2000, p. 455.

Davie, Grace, *From Obligation to Consumption: Patterns of Religion in Northern Europe at the Start of the twenty first Century*, University of Exter, Exter, 2002.

Davie, Grace, *Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Futures*, Ashgate University, Exter, 2003.

Dâncu, Vasile*, Comunicarea simbolică – arhitectura discursului publicitar*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca1999.

Dobbelaere, Karel, *Secularization: an Analysis at Three Levels*, Presses Universitaires Europeens, Brussels, 2002.

Dubisch, Jill, „Death and Social Change in Greece“, *Anthropological Quarterly*, 62, 4, The Uses of Death in Europe, 1989, pp. 189-200.

Eliade, Mircea, *Arta de a muri*, Moldova, Iaşi, 1933.

Eliade, Mircea, *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, Bucureşti, 1978.

Eliade, Mircea şi Culianu, Ioan, *Dicţionar al religiilor*, Ediţia a II-a (trad. De Cezar Baltag), Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

Emke, Ivan, *Why the sad face? Secularization and the changing function of funerals in Newfoundland*, Online Publication Date: 01 November 2002, pp. 269 – 284.

Fisher, Robert (coord.), *Making Sense Of Dying and Death*, Rodopi, Amsterdam, New York, 2004.

Francis, Doris, Kellaher, Leonie, Neophytou, Georgina, *Sustaining cemeteries: the user perspective*, 5:1, 2000, pp. 34 – 52.

Giddens, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Stanford University Press, Stanford, CA, 1990.

Hallam, Elizabeth and Hockey, Jenny, *Death, Memory and Material Culture*, Oxford, New York, 2001.

Hertz, Robert, *Death and the Right Hand*, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1960.

Kelehear, Allan, *A Social History of Dying*, Cambridge University Press, New York, 2007.

Lindsay, Keith R., *And In The End: The World’s Weirdest Funerals*, Fusion Press, London, 2006.

Luckmann, T, *The Invisible Religion*. Macmillan, New York, 1967.

Mănăstireanu, Dănuţ, „Religie şi secularizare în modernitatea târzie“, *Revista Verso*, 40-41, 2008, pp. 1-31.

Noys, Benjamin, *The Culture of Death*, Berg, Oxford New York, 2005.

Robben, Antonius C. G. M., *Death, mourning and burial*, Blackwell publishing, 2004.

Rotariu, Traian, *Demografia şi sociologia populaţiei. Fenomene demografice*, Editura Polirom, Iaşi, 2003.

Rugg, Julie, „Defining the place of burial: what makes a cemetery a cemetery?“, *Mortality,* 5, 3, 2000, pp. 259-275.

Taylor, Lawrence J., „Introduction: The Uses of Death in Europe“, *Anthropological Quarterly*, 62, 4, 1989, pp. 149-154.

Van Gennep, Arnold, *Rituri de trecere*, Editura Polirom, Iaşi, 1996.

Walter, Tony, *The revival of death*, Routledge, London and New York, 1994.

Wilson, Brian, *Religia din perspectivă sociologică*, Oxford University Press, (trad. Edit. Trei), (1981), 2000.

06.
PRODUSELE LOCALE ŞI SCENOGRAFIA COMERŢULUI. INFLUENŢA MARKETIZĂRII PRODUSELOR *DE TERROIR* ASUPRA SPAŢIULUI DOMESTIC

Anda Becuț
Centrul de Cercetare şi Consultanță în Domeniul Culturii

Produsele alimentare între global şi local

Deşi aparţin unui anumit teritoriu prin originea producţiei, produsele alimentare de „prestigiu“ de tipul produselor *de terroir* tind spre depăşirea graniţelor locale, aspirând la notoritate de scală globală. Teoriile globalizării sugerează o asimilare mondială şi o integrare a culturii alimentare în care distincţia global/local reflectă dihotomia ca opoziţie între omogenizare culturală şi fragmentare, între „universalizare“ şi „particularizare“. Globalizarea culturală[86] stimulează aspiraţiile rurale şi de patrimoniu şi afirmă identitatea locală şi producerea de noi spaţii. Fenomenul globalizării nu a desfiinţat, ci a marcat reînvierea şi reconstrucţia produselor locale şi regionale. Reîntărind şi reconstruind identitatea culturală, produsele locale creează un nou spaţiu al culturii, un *terroir* în care produsul definit ca tradiţional poate căpăta o nouă imagine comercială, un spaţiu al culturii în care o ţară poate întâlni alte ţări sau în care străinii pot întâlni produsele locale[87]. Turismul a fost şi este un motor puternic al promovării produselor *de terroir* pentru că el oferă mirajul

86. Bérard, L. & Marchenay, P., *Les Produits de Terroir entre Cultures et Règlements*, CNRS Editions, Paris, 2004, p.23.

87. Amilien, V., Torjusen, H., & Vittersø, G., „From local food to terroir product? – Some views about Tjukkmjølk, the traditional thick sour milk from Røros, Norway“, *Anthropology of food*, 2005, p. 3.

cunoaşterii culturale prin însuşi actul de „îngurgitare“[88] al culturii respective exprimată prin produsele alimentare locale. Atracţia turiştilor pentru produsele tradiţionale locale poate fi explicată prin tentaţia satisfacerii curiozităţii olfactive şi gustative ce completează cunoaşterea vizuală şi epidermică. Industria turismului, în sens *de loisir* sau *entertainment*, şi-a diverficat oferta de la imaginile exotice sau spectaculoase ce glorifică natura, la artefactele de tip „suveniruri“, menite să păstreze memoria locului vizitat, sau la alimentele locale, păstrătoare ale gustului local. Astfel, anumite produse locale au devenit produse *de terroir*, diferenţa fiind realizată de percepţia din exterior a originalităţii locale, a diferenţei culturale între produse asemănătoare ca ingrediente sau mod de preparare. Chiar dacă ingredientele sunt aceleaşi, chiar dacă tehnica de preparare este aceeaşi, modul în care sunt amestecate aceste ingrediente sau proporţia lor aduc acel element de unicitate ce transformă produse locale în produse de *terroir.*

Orientul şi Europa Centrală şi de Est, în special, sunt încă teritorii fertile pentru înregistrarea şi promovarea produselor alimentare *de terroir,* aceste spaţii fiind reprezentate în imaginarul colectiv al lumii occidentale prin gusturile şi mirosurile exotice sau originale şi prin tradiţiile asociate lumii rurale[89]. În Europa Occidentală, în schimb, nu mai sunt condiţiile de a realiza produse de terroir pentru că societatea locală şi rurală s-au schimbat atât de mult, nemaifiind bazate numai pe agricultură[90]. O relansare a acestor produse în vestul Europei este posibilă nu atât pe baza societăţii rurale, ci pe baza societăţii locale în general, însă trebuie ţinut seama de aspectul global al acestei expresii locale[91].

---

88. Jousse, M., *La Manducation de la parole*, Gallimard, Paris, 1974, p. 23.

89. Said, E., *L’Orientalisme: L’Orient creé par l’Occident*, Librarie Anthème Fayard, Le Monde Diplomatique, Paris, 2000, p.35.

90. Téchoueyres, I., & Amilien, V., „Produits locaux entre nature et culture: de la ferme voisine au terroir. Entretien avec Laurence Bérard“, *Anthropology of food*, 2007, p.10.

91. Ibid., p. 13

Conceptul de „local“ a fost delimitat în termeni geografici, originea însă are o valoare intrinsecă, şi nu neapărat una locală. Conceptul „local“ apare în contrast şi în opoziţie cu alte „spaţii închise“, ca de exemplu naţiunea sau o uniune politică comună[92]. O posibilă explicaţie pentru emergenţa produselor locale şi a celor *de terroir* este opoziţia faţă de construcţia spaţiului comunitar al Uniunii Europene, ca o încercare de păstrare a echilibrului în balansul dintre tendinţa de uniformizare şi cea de menţinere a diversităţii. Alimentele locale nu sunt numai un mijloc de unificare locală, ci şi un mijloc de diferenţiere faţă de alteritate, prin accentuarea legăturii simbolice care conduce la *terroir*. Se remarcă faptul că acelaşi produs îşi schimbă sensurile împreună cu contextul: de la marcă a comunităţii culturale, într-un context local, devine o marcă de diferenţiere pe piaţă, în contextul globalizării. Această importanţă crescută acordată producţiei localizate este legată de evoluţia societăţilor industrializate, generând o subordonare a spaţiului şi acoperind sensurile locului[93].

Pentru produsele alimentare, conceptul de local trimite la ideea de spaţiu rural şi de teritoriu limitat la o anumită zonă şi la proximitatea ei. Dimensiunea distanţei este cea care determină valoarea sustenabilă a alimentelor, accentuând diferenţierea între distanţele scurte şi cele lungi. În acest sens se face diferenţa între industria agro-alimentară transnaţională şi cea locală, devenind importantă problema limitării spaţiului local[94]. Acesta este definit nu doar în sens de graniţă geopolitică, ci şi de delimitare socio-culturală. De aceea, alimentele locale joacă un rol important în proiectele politice de dezvoltare rurală şi de mediu, centrate pe fermele multifuncţionale şi pe supravieţuirea modului de viaţă rural, scopul fiind protejarea existenţei locale prin conservarea spaţiului în forma sa hibridă[95]. Aspectul spaţial este parte a sistemului alimentar, ceea ce face ca produsele loca-

---

92. Amilien, V., Torjusen, H., & Vittersø, G., op. cit., p. 5.
93. Bérard, L., & Marchenay, P., op. cit., p. 4.
94. Ibid
95. Ibid

le să implice mai mult decât simplul teritoriu. Astfel, valoarea alimentară a produselor transformă „locul“ în „origine“ şi teritoriul în *terroir*. De aceea, în funcţie de contextul de analiză al acestui subiect sunt folosite expresii ca: „produse/alimente locale“, produse de terroir, „alimente tipice“, „alimente regionale“, „alimente de origine locală“ sau „patrimoniu regional“ sau chiar hibrizi ai acestor termeni care leagă noţiunile de teritoriu sau local de cultura alimentară[96].

Merele de Voineşti, un exemplu de produse de terroir

În continuare vom analiza modul în care marketizarea merelor de Voineşti, ca produse de terroir, a reconfigurat spaţiul domestic din Voineşti. Care sunt elementele specifice marketizării produselor de *terroir*? Care sunt particularităţile marketizării merelor de Voineşti? Cum a influenţat marketizarea acestor produse spaţiul domestic şi funcţiile anumitor obiecte domestice? Cercetarea s-a desfăşurat în Piaţa Obor în noiembrie 2003, în satul Voineşti în ianuarie 2005 şi septembrie 2009. Metodele principale de cercetare au fost interviul semi-structurat, observaţia participativă şi Photo-Elicitation.

Merele de Voineşti sunt un exemplu de manifestare a tensiunii global/local. În condiţiile unei concurenţe scăzute din partea altor zone de producţie pomicolă la nivel naţional, merele din bazinul Voineşti au căpătat vizibilitate prin intermediul producătorilor-vâzători din pieţele bucureştene. Caracteristicile lor gustative şi vizuale, dar şi pricerea vânzătorilor de a-şi atrage clienţii, le-au adus prestigiul unor produse locale de calitate. În perioada anilor ’90, deschiderea graniţelor a marcat intrarea pe piaţa internă a produselor alimentare de import, ceea ce a generat o concurenţă neaşteptată pentru produsele locale, inclusiv în sectorul fructelor. Şocul a fost cu atât mai mare, cu cât regimul naţional-socialist blocase până atunci orice manifestare a globalizării.

96. Ibid., p.7

Produsele de import au sedus rapid consumatorul român, pentru care orice produs nou era atrăgător. Astfel a apărut nevoia de diferenţiere între produsele alimentare, nevoie concretizată la început prin distincţia între produsele de import şi produsele româneşti, ulterior aceasta evoluând în distincţia la nivel local între regiunile de producţie.

În acest fel a început practica afişării la vânzare, alături de preţul produsului, a provenienţei teritoriale. În cazul merelor de Voineşti, diferenţierea de celelalte produse nu a avut nevoie de tehnici speciale de promovare, ele fiind deja cunoscute de consumatori încă din perioada socialistă. O altă cauză a afişării provenienţei produselor este legată de concurenţa din cadrul pieţelor urbane pentru acces la tarabe şi la cele mai bune poziţii în piaţă, ceea ce a generat diferenţierea între vânzătorii de mere prin apelul la originea şi experienţa lor. Fenomenul apariţiei sistemului de marcare a calităţii produselor prin apelul la teritoriul de origine este cu atât mai interesant cu cât exprimă schimbările sociale şi economice din perioada tranziţiei. Astfel, promovarea originii terioriale a produselor exprimă realităţi legate de apariţia comerţului liber, a concurenţei cu produsele interne şi de import, schimbarea practicilor de consum, scăderea nivelului de trai şi reconfigurarea sistemului alimentar prin dispariţia vechilor actori (Coletăria, Aprozarele, fabricile de procesare alimentară) şi apariţia noilor actori (intermediari, firme de transport, firme de import-export, marii retaileri, spaţii comerciale en-gros).

Aceste schimbări sociale şi economice determină o concurenţă acerbă la nivelul pieţelor urbane, care devin spaţii de putere şi control, teritorii râvnite pentru că oferă acces la oportunităţi de câştig. În condiţiile pauperizării unei pături sociale urbane ca urmare a dezindustrializării şi a turbulenţelor economice din perioada tranziţiei, piaţa urbană anterior dominată de producătorii rurali începe să fie atractivă pentru alte categorii sociale care intră în sistemul alimentar ca intermediari între producătorii locali şi consumatori. Acest fenomen marchează excluderea treptată (forţată sau voluntară) a majorităţii producătorilor de mere din satul Voineşti

din peisajul comercial urban, dar şi adaptarea celor rămaşi în piaţă la noua situaţie de concurenţă. Afişarea originii teritoriale este, în acest context, un act inovativ menit să marcheze diferenţa şi calitatea nu numai a produselor vândute, ci şi a oamenilor care le produc şi le vând. Pentru că prin apelul la orginea teritorială nu se promovează doar calităţile gustative ale produsului, ci şi calităţile spaţiului rural şi ale oamenilor din acel spaţiu. Promovarea merelor de Voineşti ca produse de *terroir* presupune evidenţierea tradiţiei locale, a „*savoir-faire-ului*“ producătorilor şi vânzătorilor din Voineşti, dar şi a rezultatelor cercetării româneşti. Şi totul în opoziţie cu noile produse din import şi cu noii actori din cadrul pieţei urbane.

Noile realităţi sunt marcate, pe de o parte, de discursul de supraestimare a calităţii produselor româneşti şi a producătorilor locali şi, pe de altă parte, de subestimarea produselor de import şi a intermediarilor. Astfel, produsele de import sunt considerate de producătorii din Voineşti fără gust, iar intermediarii sunt anatemizaţi şi responsabilizaţi pentru tot răul cu care producătorii se confruntă în perioada tranziţiei. Principalul motiv al conflictului dintre producătorii-vânzători din Voineşti şi intermediari este însă folosirea abuzivă a apelativului „de Voineşti“ pentru produsele de import. Pe de altă parte, utilizarea acestui apelativ pentru merele cumpărate din Voineşti dezavantajează o parte din producătorii locali (cei care îşi vând singuri marfa în piaţă) şi îi avantajează pe alţii (cei care vând marfa direct din gospodărie):

> Greu, greu. Deja e o bătălie mare pe tarabe. Sunt ăştia, intermediarii, au pus stăpânire pe pieţe. Nu ştiţi şi în Obor? E mafia pieţelor. Ţiganii. Se discută la nivel înalt. Ce? Nu se ştie? Mafia pieţelor e în fiecare piaţă. Mai ales în Capitală. În toată ţara e mafia pieţelor. (bărbat, 59 de ani, producător)



Imagine 1. Fotografie tarabă mere Piața Obor, 2004

Marketizarea produselor *de terroir*

Marketingul produselor *de terroir* s-a construit pe ideea că, în procesul de alegere, consumatorul este în căutarea unei identităţi. Identitatea pe care consumatorii şi-o asumă prin produsele de terroir este una a originilor, o identitate pierdută sau uitată o dată cu trecerea timpului şi cu depărtarea de un teritoriu de origine, în cazul societăţii occidentale acest teritoriu îndepărtat în timp şi spaţiu fiind mediul rural tradiţional sau chiar mediul natural. Ruperea şi îndepărtarea de origini generează un sentiment de culpabilitate şi o criză identitară ce se traduce prin căutarea identităţii pierdute în produse sau semne care evocă sau apropie spaţiul de origine. Marketizarea produselor *de terroir* este diferită ca strategie de vânzare de cea a produselor alimentare de serie din punct de vedere al lanţului de distribuţie, al ambalajului şi al mesajului care se transmite cumpărătorilor. În Franţa se poate observa dezvoltarea de puncte de vânzare pentru produsele de fermă în care mulţi fermieri se regrupează

pentru a-şi vinde produsele[97]. Paradoxul produselor marketizate (comodificate) este că, în momentul în care există o logică a globalizării, există şi o logică a marketizării în care trebuie respectate o serie de norme, de constrângeri care ascund specificitatea[98]. Pentru distribuţia la nivel mare se ignoră localul şi specificitatea. Cei care promovează indicativul geografic protejat încearcă promovarea unui tip de alegere alternativă[99]. Într-un tip de marketizare alternativă, locul de cumpărare este foarte important, de aceea un „adevărat" produs de *terroir* trebuie să fie cumpărat dintr-o piaţă în aer liber sau direct din fermă/gospodărie, unde este posibil contactul direct cu producătorul[100]. Canalele de distribuţie trebuie să fie cât se poate de scurte: producătorii să fie prezenţi la piaţă sau la fermă, să vorbească despre produsele lor, să lase cumpărătorii să le guste. Aceasta dă autenticitatea şi face diferenţa faţă de produsele din supermarket, pentru că inspiră mai multă încredere: dacă produsul nu este bun, cumpărătorii ştiu cine este responsabil şi la cine să reclame. „You deal with one person. *There is a relation of trust and responsibility. If we are dissatisfied, we have the opportunity to complain next time*"[101].

Astfel, dacă un produs de terroir este vândut în supermarket, neîncrederea poate să apară. „*A terroir product is self selling, it doesn't need any marketing or promotion to attract consumers*"[102]. Un „adevărat" produs de *terroir* se vinde într-un ambalaj simplu şi cu informaţii despre producător[103]. Dacă un produs de *terroir* este foarte marketizat, nu este considerat autentic[104]. Împachetarea trebuie

---

97. Téchoueyres, I., & Amilien, V., op. cit., p.13.

98. Ibid., p 14.

99. Amilien, V., „Produits locaux entre vente directe, circuit-court et action collective. Entretien avec Bertil Sylvander", *Anthropology of food*, 2005, p 12.

100. Aurier, P., Fort, F., & Sirieix, L., „Exploring terroir product meanings for the consumer", *Anthropology of food*, p. 2.

101. Ibid.

102. Ibid.

103. Ibid., p. 10.

104. Ibid.

să fie cât se poate de simplă, în stilul vechi, şi „nu foarte curată“, iar consumatorii trebuie să poată vedea produsul şi să-l manipuleze[105]. Împachetarea sofisticată este respinsă de consumatori, asociind-o cu produsele de serie, industriale. Imaginea produsului este foarte importantă şi este asociată cu regiunea produsului „*When purchasing a terroir product, it is just as if you buy the image of the place, not only the quality*“[106]. Produsul de *terroir* permite să evadezi în trecut, în contexte familiare sau în locuri îndepărtate, fiind un amestec de tradiţie şi trecut idealizat. Ele permit descoperirea unei regiuni sau a unei culturi, spun povestea locuitorilor şi permit înţelegerea modului de viaţă şi de gândire a producătorilor.

O altă modalitate de marketizare a produselor de *terroir* este organizarea de sărbători, festivaluri sau târguri destinate celebrării şi comercializării acestui tip de produse. În ţările europene în care produsele de *terroir* au o istorie lungă, acest tip de evenimente trezeşte interesul autorităţilor locale, al producătorilor, al asociaţiilor locale şi al consumatorilor-turişti. Ele sunt rezultatul a două nevoi: aceea de întâlnire faţă în faţă a producătorilor şi consumatorilor (în contextul omogenizării şi standardizării producţiei şi a gusturilor) şi aceea de înscriere a lor într-un tip de turism gastronomic (în contextul promovării spaţiului rural ca loc de „*bien vivre*“ sau „*bien manger*“). Aceste evenimente devin „locuri remarcabile ale gustului“[107], un tip de etichetare ce există în Franţa, asemănător cu etichetarea produselor protejate prin drepturi de proprietate intelectuală. Scopul lor este de a crea o „ambianţă“, de a furniza oportunitatea de a degusta din „bunătăţi“ şi de a se impregna de cultura locală[108]. Ele sunt mai puţin locuri de schimb economic, cât mai mult spaţii expoziţionale în care gusturile şi cunoaşterea locală sunt afişate ca într-o vitrină, de aceea ele devin

---

105. Ibid.

106. Ibid. p.11

107. N. Bétry, „La patrimonialisation des fêtes, des foires et des marchés classés „sites remarquables du goût» ou la mise en valeur des territoires par les productions locales“, *Ruralia*, 2003-12/13.

108. Ibid

în sine parte din patrimoniul local. Pun în scenă un tip de convivialitate, o „artă de a trăi“ specifică societăţilor tradiţionale şi garantează în acelaşi timp calitatea pe care o emană, acţionând ca mediator cultural între lumea rurală şi cea urbană[109]. Locurile de întâlnire sunt în acelaşi timp locuri ale memoriei şi de învăţare a „tradiţiilor“ uitate, reprezentând memoria colectivă trăită, imaginată sau idealizată. Ele sunt parte dintr-o strategie de dezvoltare locală şi turistică de recreare şi promovare a tradiţiei, de celebrare a diferenţelor culturale şi de diversificare a oportunităţilor economice pentru zonele „defavorizate“. Aceste locuri sunt o reacţie la industrializare şi la promovarea „obiectelor comestibile neidentificate/bile“[110], oferă oportunitatea vânzării directe ce presupune apropierea spaţiilor de producţie şi consum şi creşterea vizibilităţii producătorilor atât în atenţia consumatorilor, cât şi în cea a decidenţilor politici. Ele reintegrează consumatorul în procesul de elaborare a produsului, iar prezenţa producătorului conferă produsului un simbol şi o plus-valoare economică[111]. Astfel de evenimente devin instrumente de valorizare şi publicitate a locurilor şi localului. O altă modalitate de marketizare ce se înscrie în aceeaşi logică este cea a organizării zilelor porţilor deschise ale fermei, ca parte a unui circuit turistic gastronomic în care vizitatorii sunt îndemnaţi să cunoască etapele de producere a unui produs de *terroir* şi să participe la degustarea produselor de *terroir*, în special cu scop educativ.

Produsele de *terroir* se bazează pe un gust puternic şi tipic care nu poate fi găsit în altă parte, datorită combinaţiei între calităţile produsului şi abilităţile, talentele naturale şi umane. Ca şi gustul, caracteristicile produsului trebuie să fie unice, dar trebuie să varieze între producători, sezoane şi locuri. Un produs de *terroir* nu trebuie perceput ca standardizat, ci trebuie asociat cu un producător unic. Aspectul local este subliniat din perspectiva rurală. A cumpăra alimente

109. Ibid.

110. Ibid., p. 10.

111. Ibid.

locale înseamnă a sprijini locuitorii şi societatea locală[112]. Securitatea alimentară şi sprijinirea forţei de muncă locală sunt motive importante pentru cumpărarea de alimente locale. Există motive să se presupună că originea naţională joacă un rol important în definirea consumului, de exemplu în Norvegia, unde locuitorii se simt foarte confortabil cu mâncarea „norvegiană“[113].

Marketizarea merelor de Voineşti ca parte a procesului de comercializare a produselor este complexă şi include etapa vânzării merelor în piaţa locală a comunităţii Voineşti şi etapa comercializării lor în pieţele bucureştene. Practica afişării pe eticheta de preţ a soiului şi provenienţei produselor este parte din strategia de vânzare a producătorilor, de diferenţiere faţă de merele din import şi faţă de vânzătorii intermediari. O altă practică de marketizare menită să ateste autenticitatea merelor de Voineşti ca produse de *terroir* este afişarea certificatelor de producător pe tarabă, la vedere, în dreptul produselor. Marketizarea merelor de Voineşti la momentul analizei ca produse de terroir se face prin canale mai ramificate de cele mai multe ori, vânzătoriii fiind îndeosebi intermediari. În privinţa ambalării merelor, aceasta este încă una nestandardizată, ceea ce permite perceperea merelor de Voineşti ca produse de *terroir* mai ales în cazurile în care vânzătorii nu depun un efort deosebit să le expună pe tarabe.

> A început pe undeva pe piaţă.... Vedeţi că spuneaţi dumneavoastră că aţi văzut scris Mere de Voineşti. Deci se cunosc că merele de Voineşti sunt mai gustoase. Aşa cum Grasa de Cotnari se face la Cotnari, Galbena de Odobeşti la Odobeşti. Aşa e şi mărul de Voineşti. Acuma toată lumea ca să poată să aibe, spune că sunt din Voineşti. Iar când le aduce din străinătate spune Mere Româneşti. Aicea e o păcăleală destul de...

În ceea ce priveşte vânzarea produselor pe internet, o practică recent apărută, dar care începe să ia amploare, strategiile de marketing sunt dintre, cele mai diverse. Un prim tip

112. Tregear, A., „Proximity and typicity: a typology of local food identities in the marketplace“, *Anthropology of food*, 2007, p. 3.

113. Amilien, V., Torjusen, H., & Vittersø, G., op. cit., p.14.

de anunţ pe internet face referire la locul de origine al producătorului, considerat suficient pentru a garanta calitatea produselor oferite. Un al doilea tip de anunţ face apel la locul de origine al merelor, ca o garanţie pentru caracteristicile deosebite ale produselor marketizate, un aspect important fiind statutul legal al comerciantului: *Mere de Voineşti vând Producător agricol autorizat, din localitatea Voinesti, jud. Damboviţa, vând cantităţi mari de Mere de Voineşti, pălincă şi ţuică. Cel mai bun raport calitate/preţ. Sunaţi la nr*... Un al treilea tip de anunţ pe internet aduce dovezi vizuale în sprijinul textului menit să convingă posibilii cumpărători. Un ultim tip de anunţ pe internet face referire la marketizarea produselor rezultate din prelucrarea merelor şi anume ţuică şi pălincă din merele de Voineşti.





Marketizarea produselor de terroir şi spaţiul domestic

Spaţiul domestic este organizat pentru a îndeplini funcţiile legate de rezidenţă, de relaţiile de rudenie şi de economia gospodăriei. Modul în care este structurat spaţiul în interiorul unei gospodării vorbeşte despre personalitatea membrilor săi, despre aspiraţiile şi preocupările acestora. De aceea este importantă analiza structurării spaţiului în gospodării, în funcţie de activităţile de producţie şi vânzare a merelor de Voineşti, pentru înţelegerea influenţei marketizării produselor de *terroir* asupra spaţiului domestic. În continuare voi

prezenta abordările teoretice ale spaţiului domestic şi modul în care marketizarea produselor de *terroir* modifică acest spaţiu şi funcţiile pe care le au diferite obiecte sau zone ale gospodăriei.

Atenţia acordată designului domestic şi practicilor domestice potenţează discuţiile existente despre casă şi rezidenţă într-un sens mai restrâns de relaţii cu locul, mediul şi cultura materială. Spaţiile domestice nu sunt în mod exclusiv publice sau private, astfel de sensuri schimbându-se în funcţie de locul social şi familial al vizitatorilor în spaţiul de organizare al casei[114]. Valoare semiotică a culturii materiale domestice variază în funcţie de nevoile situaţiei, obiectele au uneori un rol public în casă, ca semnificant al statutului, stilului sau gustului[115]. Modurile de locuire în casă, organizarea şi selecţia sistemului de obiecte în interiorul spaţiului sunt reglementate de prescripţii morale asociate cu familia, genul şi poziţia socială. Pe lângă concepţiile de casă, ca loc de expresie a alegerilor estetice şi exprimare a sinelui şi propriei personalităţi, noţiunile de etichetă, confort şi spaţiu primitor sunt esenţiale pentru definirea unei case[116]. Această viziune completează înţelegerea casei ca o zonă intermediară între interior şi exterior, între sine şi societate. Unul din scopul design-ului unei case este distincţia între domeniul public şi privat. Relaţiile spaţiale exprimă drepturile administrative, culturale, juridice şi socio-politice ale rezidenţilor, vizitatorilor, vecinilor şi străinilor. Design-ul, sensul şi utilizarea interioarelor căminului sunt legate intim de o serie de dimensiuni culturale, socio-demografice şi psihologice. Mulţi autori din diferite discipline au sugerat faptul că design-ul, utilizarea interioarelor căminului şi modul în care arată în exterior unităţile gospodăreşti reflectă convenţiile sociale

---

114. Woodward, I., „Methodology Domestic Objects and the Taste Epiphany: A Resource for Consumption“, *Journal of Material Culture* 2001, pp. 115-136, p. 125.

115. Ibid., p. 126.

116. Ibid., p.129

şi culturale şi valorile la care aderă membrii gospodăriei. Etnografiile anumitor antropologi sociali sugerau faptul că, deşi aranjamentul spaţial de locuire al interioarelor poate fi descris în funcţie de orientare, poziţia relativă şi demarcaţia spaţiilor şi obiectelor, o astfel de descriere nu ţine cont de sensul social al spaţiului domestic doar dacă sunt luate în considerare obiceiurile culturale legate de producţia şi consumul alimentelor, rudenie, limbă, viziune cosmică şi practicile religioase[117].

În comunitatea Voineşti, durata de viaţă a unei case este strâns legată de nivelul de producţie şi de dezvoltare a gospodăriei. Pe măsură ce o generaţie înlocuieşte altă generaţie la nivelul conducerii gospodăriei şi casa este transformată sau schimbată cu o alta, adaptată nevoilor, modului de viaţă şi personalităţii noilor „stăpâni". De obicei, tinerii păstrează „casa bătrânească" pentru activităţile curente legate de producţie şi creşterea animalelor şi îşi construiesc o altă casă pentru locuit, adaptată cerinţelor de ordin estetic ale „modei" de construcţie de la acea vreme. Schimbările economice şi sociale din Voineşti se reflectă în arhitectura şi design-ul interior al caselor, fiecare perioadă fiind marcată de o anumită „modă" a arhitecturii caselor, gardurilor şi obiectelor din casă. În imaginile următoare se pot observa două construcţii aparţinând unor perioade diferite, cu structurări ale spaţiului specifice tipului de economie preponderentă în perioada respectivă. Astfel, în imaginea din stânga este o casă din perioada socialistă de producţie, specifică economiei de subzistenţă, cu spaţiul de locuit împărţit în două, destinat celor două generaţii care locuiau în cadrul aceleiaşi gospodării, delimitat de un spaţiu de depozitare, deasupra având fânarul necesar creşterii animalelor domestice.

117. Ibid.



Imagine 4. Casa bătrânească din gospodărie



Imagine 5. Noua casă din gospodărie

În imaginea din partea dreaptă se poate observa o construcţie din perioada tranziţiei, ce reflectă caracteristicile acestei perioade: cele trei niveluri ale casei sunt imaginea succesului economic, rezultat al comodificării merelor, design-ul reflectă influenţa spaţiului urban prin apariţia balconului iar obiectele din curte reflectă trecerea de la destinaţia funcţională la cea estetică de decor (carul nu mai este folosit pentru tracţiune animală în cadrul muncilor agricole, ci devine obiect de decor). Prezenţa carului ca obiect de decor poate fi interpretată ca element de „exorcizare" a trecutului „ţărănesc" şi de marcare a prezentului „rural" ca element hibrid (în care vechiul şi noul se amestecă într-un mod inovator) ce vorbeşte despre practicile asociate unor produse agricole hibride.

Design-ul interior al locuinţelor depinde de gusturile proprietarilor, de potenţialul economic, dar şi de necesităţile de utilizare a spaţiului în sistemul de producţie şi de dezvoltare a gospodăriei. Elementele de design modern se combină cu cele tradiţionale, astfel în aceeaşi gospodăriei sau chiar în aceeaşi încăpere se pot observa obiecte tradiţionale şi moderne. Un astfel de exemplu l-am putut observa în bucătăria unui localnic unde podeaua era realizată dintr-un parchet laminat, acoperit cu covoare cusute de mână, ferestrele de termopan erau decorate cu ştergare tradiţionale, iar prin tavanul fals îşi facea loc hornul de la soba cu plită. Toate aceste elemente vorbesc despre hibridizarea practicilor şi

a obiectelor care devin oglinda schimbărilor economice şi sociale în perioade istorice diferite în care tradiţionalul şi modernul, economia de subzistenţă şi economia de piaţă şi valorile asociate lor se manifestă, mai mult sau mai puţin, în funcţie de contextul favorabil sau nefavorabil lor.



Imagine 6,7. Interior casă Voineşti

Influenţa relaţionării cu spaţiul urban, ca urmare a locuirii parţiale la oraş în gazdă pe timpul vânzării merelor la piaţă a determinat modificări la nivelul obiectelor din gospodărie care îşi schimbă destinaţia din obiecte funcţionale în obiecte de decor, aşa cum am văzut anterior în cazul carului din imagine. Un alt exemplu este cel al sobelor de teracotă care în gospodăriile tradiţionale au dublă funcţie: de încălzire a spaţiului locuit şi de preparare a hranei pentru membrii gospodăriei. Ele sunt prevăzute cu plite şi cu spaţii destinate coacerii şi fierberii alimentelor şi ocupă un loc central nu numai în bucătărie, dar şi în camerele de locuit. Contactele cu spaţiul urban au determinat apariţia unei schimbări a funcţiei sobelor în gospodăriile din comunitatea Voineşti, din obiecte funcţionale devenind obiecte de decor, aşa cum se poate observa în imaginile de mai jos. Sobele „moderne“ cu funcţii estetice, sunt denumite de localnici „şeminee“, în

realitate este vorba de sobe mai mici de înălţime, cu scop estetic, dar care nu au aceeaşi structură de construcţie ca şemineele. Din discuţiile avute cu localnici am aflat că aceste „şeminee“ erau văzute ca un semn de distincţie, un indicator al succesului economic şi de rupere de stilul de viaţă tradiţional în care sobele erau folosit exclusiv în mod funcţional. Şi în acest caz consider că putem vorbi despre acelaşi simptom de „exorcizare“ a trecutului „ţărănesc“ şi de marcare a prezentului „rural“.



Imagine 8. Exemplu sobă tradițională



Imagine 9. Exemplu sobă de decor

Design-ul casei şi modul de locuire sunt influenţate şi de funcţiile economice ale gospodăriei, în principal de producţia merelor. Trecerea de la economia de subzistenţă la cea de piaţă a fost marcată în anumite gospodării de restructurarea spaţiului destinat activităţilor economice. Este relevant în acest sens modificarea destinaţiei şi structurii spaţiului de depozitare, anterior adaptat produselor agricole de subzistenţă (recolta de zarzavaturi sau hrana destinată animalelor), care acum necesită modificări în ce priveşte depozitarea produselor comodificate. Aceasta schimbă total nu numai spaţiul, ci şi tehnicile de pregătire a lui, ce necesită un anumit tip de „*savoir faire*“ legat de producţia şi conservarea produselor de *terroir*. Spaţiul de depozitare este esenţial pentru strategiile de vânzare a produselor pentru că el reglementează perioadele de comercializare adaptate la cererea din piaţă şi la nivelul preţurilor. De aceea, beciul

sau pivniţa ocupă un loc important în structura gospodăriei. Uneori spaţiul de depozitare este amenajat într-una din camerele nelocuite ale locuinţei, numai că în acest caz condiţiile de păstrare a merelor sunt neadecvate şi pot genera pierderi, minimizate de proprietar prin transformarea lor în ţuică. Spaţiul de depozitare este esenţial pentru supravieţuirea şi dezvoltarea gospodăriei, astfel încât amenajarea sa cât mai potrivită pentru condiţiile de menţinere a calităţii merelor este considerată de localnici o investiţie importantă pentru destinul economic al gospodăriei.

> – Păi le pui separat, Ionatanul se pune separat, în ce le pui, în paturi. Eu le am..., le ţin în beci, în container, făcute din blană, containere şi grătare. Şi le pui aici un soi: Ionatan, ai Golden, ai Muţu. Le pui separat, nu le pui amestecate, ca să ştii cum să le iei. Şi le vinzi pe ălea mari prima dată, că ele nu durează mai mult. Se vând ălea mari, apoi ălea potrivite şi alea mici în primăvară. (femeie, 62 de ani, pensionară)

Construirea, amenajarea şi întreţinerea spaţiului de depozitare sunt reglementate nu de criterii estetice, ca în cazul locuinţei, ci de criterii tehnice ce ţin de climatizarea potrivită pentru menţinerea proprietăţilor merelor: culoare şi prospeţime, caracteristici esenţiale pentru succesul vânzării la piaţă.

> – Şi de stricat, se strică dintre ele? – Se strică. – Cam cât la sută? – Depinde şi cum ai beciul de rece... – Şi dvs. cum îl aveţi? – Păi ăsta de exemplu de aci de acasă, ăsta le zbârceşte. E uscat. Trebuie să bagi mereu apă în el. Deci să fie umezeală, să fie rece. Ăla care e de la..., în sus acolo pe deal, e mult mai adânc, e din piatră şi se păstrează mult mai bine. Pierderiile sunt mai mici.... Goldenul e dulce de la sine. Ăla trebuie să fie galben, că se întâmplă să le culegi toamna şi sunt verzi. Îngălbenite. De exemplu, ăsta al meu de aci le bag aşa, verdele ăsta, e şi se îngălbeneşte, se face aşa. Le îngălbeneşte. Eh, beciul de la deal nu le îngălbeneşte, rămân tot verzi şi dacă te duci cu ele la piaţă nu-i place, dacă îl vede verde.“ (femeie, 58 de ani, pensionară)



Imagine 10. Exemplu beci

Depozitarea merelor este mai importantă decât design-ul casei, funcţiile economice ale gospodăriei fiind prioritare aspectelor estetice ale construcţiilor, chiar dacă acestea contribuie la imaginea succesului economic al proprietarilor la nivelul comunităţii. Deşi voineştenii se mândresc cu casele lor şi cheltuiesc mulţi bani pentru a-şi amenaja gospodăria în interior şi exterior în ton cu tendinţele arhitecturale la modă în comunitate, amenajarea spaţiului de depozitare a merelor în vederea valorificării are prioritate, aşa cum se poate observa şi în imaginea următoare.

Acest mod de depozitare a cutiilor sau lăzilor în care se transportă merele nu este deloc întâmplător. Deşi afectează estetica clădirii, scopul amplasării lor este unul economic şi este legat de strategia de atragere a clienţilor. În comunitatea Voineşti se manifestă un tip de vânzare unică prin modul de marketizare a produselor pe care o voi numi „vânzare domestică“ cu două tipuri de manifestare: en-detail, „vânzarea din curte“ şi en-gros, „vânzarea din beci“. Acest tip de vânzare este specific periodei tranziţiei, fiind consecinţa apariţiei în sat a intermediarilor şi a reorientării majorităţii gospodăriilor preponderent spre procesul de producţie. Pentru a avea succes în această adevărată piaţă locală, producătorii au fost nevoiţi să se adapteze noului context comercial şi au găsit strategii inovative de a face publicitate şi a atrage clienţii.



Imagine 11. Exemplu depozitare

În această logică, curtea şi spaţiul din faţa casei sunt considerate drept scenă de perfomare a vânzării. Decorul este ales cu atenţie, lăzile aşezate una peste alta de-al lungul pereţilor casei sugerează trecătorilor, potenţiali clienţi, că în acea gospodărie se găsesc mere de vânzare şi, ca să fie şi mai convingători, localnicii afişează explicit pe garduri anunţuri publicitare. În acest fel gardurile şi porţile devin, din obiecte menite să delimiteze spaţiul public de cel privat, instrumente de afişaj publicitar şi obiecte de decor menite să transmită un anumit mesaj privitorului. Mai mult, aşa cum evidenţiază şi Paul H. Stahl, „poarta e văzută de toţi trecătorii; ea seamănă într-un fel cu firma unei prăvălii sau cu emblema unui meseriaş care atrag atenţia şi în acelaşi timp te informează cine locuieşte acolo“[118].

Un alt aspect interesant în marketizarea produselor este transformarea spaţiului public din faţa curţii în spaţiul privat în care localnicii îşi etalează produsele la fel ca la taraba din piaţă şi transformarea spaţiului privat din curte şi beci în spaţiu public, deschis pentru potenţialii clienţi. Curtea, spaţiul din faţa ei şi beciul devin spaţii economice în care modul de aranjare a decorului este strâns legat de perfomarea vânzării şi marketizarea produselor. Merele şi ţuica de mere sunt etalate în aceste spaţii ca într-o vitrină, aşezarea lor păstrează ordinea culorii, a calităţii şi a preţului.

---

118. P H Stahl, *Case şi acareturi din Mărginimea Sibiului*, Paideia, Bucureşti, 2005, p. 74.



Imagine 12. Exemplu anunț publicitar



Imagine 13. Expunerea merelor în Voineşti



Imagine 14. Expunerea merelor în Voineşti

Clienţii sunt invitaţi să vină să se convingă de calitatea produselor, sunt încurajaţi să manevreze singuri marfa şi să analizeze îndeaproape calităţile ei. Reducerea distanţei cognitive este mijlocul prin care afacerea se poate încheia cu succes şi pentru aceasta este nevoie de o reducere simbolică a distanţei fizice dintre marfă şi client prin aducerea acestuia

în „matricea primordială“ a produsului, în care relaţia cu originea este definitorie pentru a convinge. Toate elementele vizuale şi olfactive asaltează clientul şi îl prind în vraja produselor, astfel încât scopul final este uşor atins.

> Omul îl bagi în beci: „Asta e marfa“ (femeie, 62 de ani, pensionară).

> Noi avem câţiva prieteni, prieteni că aşa pot să-i numesc că ne-am împrietenit de câţiva ani de zile, deci ăsta e al patrulea an de când... sunt soţ şi soţie, din Priboieni de Argeş care vin în fiecare an şi îmi cară tot beciul... Tot aşa au venit după mere, acum trei sau patru ani şi le-a plăcut marfa din beci şi au rămas. „Doamnă venim şi la anul“ Şi uite aşa au rămas clienţi vechi. (femeie, 36 de ani, casnică)

Ceea ce mi s-a părut foarte interesant în comunitatea Voineşti a fost mândria cu care localnicii te invită să le vizitezi beciul. Dacă în alte sate din ţară localnicii mă invitau să admir „camera bună“, echivalentul sufrageriei sau livingului de la oraş, unde sunt depozitate bunurile de preţ ale gospodăriei, într-un aranjament ce exprimă personalitatea proprietarului şi stilul de viaţă, în Voineşti beciul este spaţiul de mândrie al gospodarului. De altfel, chiar valorile care definesc „bunul gospodar“ sunt diferite şi marchează trecerea de la economia/societatea tradiţională de subzistenţă la cea modernă/de piaţă. Potrivit lui Henri H. Stahl un „bun gospodar“ era acela care era „priceput chivirnesitor al puţinului sau multului pe care îl are“[119]. Pe când în prezent, în Voineşti, recolta şi transformarea ei în proprietăţi materiale sunt definitorii pentru „bunul gospodar“.

> Avem depozit, avem o casă, avem un beci mare, avem şoproane, avem magazin.... Munceşti, se cheltuie mult, dar e satisfacţie. Ăla e rodul muncii de tot anul. Pentru mine lucrare mai frumoasă ca aia nu există. Eu stau şi le învelesc, le aşez şi îmi place când văd în beci, siloz, cum stau aşezate pe soiuri, pe calităţi. Dar anul trecut nu am avut ce aşeza. Asta-i durerea. (bărbat, 65 de ani, mare producător)

---

119. Henri H. Stahl, *Cultura satelor. Cum trebuie înţeleasă,* Editura Revistei Satul şi Şcoala, Cluj-Napoca,1934, p. 45.



Imagine 15. Prezentarea beciului

Concluzii

Merele de Voineşti sunt un exemplu de produse de *terroir* şi de manifestare a tensiunii între global şi local. Marketizarea produselor de *terroir* este diferită ca strategie de vânzare de cea a produselor alimentare de serie din punct de vedere al lanţului de distribuţie, al ambalajului şi al mesajului care se transmite cumpărătorilor. Practicile economice specifice marketizării merelor de Voineşti, ca produse de *terroir,* sunt adaptate contextului local de producţie şi distribuţie. În satul Voineşti asistăm la o re-structurare a spaţiului domestic din perspectiva marketizării produselor, prin care casa şi curtea devin spaţii publice destinate schimbului economic, iar spaţiul public devine spaţiu privat al reprezentării sociale. Schimbările care au avut loc la nivelul design-ului interior şi exterior al caselor din Voineşti sunt consecinţa marketizării merelor ca produse de *terroir*. Influenţa relaţionării cu spaţiul urban a determinat modificări la nivelul obiectelor din gospodărie care îşi schimbă destinaţia din obiecte funcţionale în obiecte de decor.

Bibliografie

Amilien, V., „Produits locaux entre vente directe, circuit-court et action collective. Entretien avec Bertil Sylvander“, *Anthropology of food*, 2005.

Amilien, V., H., Torjusen & G., Vittersø, „From local food to terroir product? – Some views about *Tjukkmjølk*, the traditional thick sour milk from Røros, Norway“, *Anthropology of food*, 2005.

Aurier, P., F., Fort & L,. Sirieix, „Exploring terroir product meanings for the consumer“, *Anthropology of food*, 2005.

Bérard, L., P., Marchenay, „Les produits de terroir-Entre culture et règlements“, *Anthropology of food*, 2005.

Bétry, N., „La Patrimonialisation des Fêtes, des Foires et des Marchés Classés „Sites Remarquables du Goût“ ou „la Mise en Valeur des Territoires par les Productions Locales“, *Ruralia*, 2003.

Jousse, M., *La Manducation de la parole*, Gallimard, Paris, 1974.

Said, E., L’Orientalisme: *L’Orient creé par l’Occident*, Librarie Anthème Fayard, Le Monde Diplomatique, Paris, 2000.

Stahl, H.H., *Cultura satelor*. *Cum trebuie înţeleasă*, Editura Revistei Satul şi Şcoala, Cluj-Napoca,1934.

Stahl, P.H., *Case şi acareturi din Mărginimea Sibiului*, Paideia, Bucureşti, 2005.

Téchoueyres, I. & V. Amilien, „Produits locaux entre nature et culture: de la ferme voisine au terroir. Entretien avec Laurence Bérard“, *Anthropology of food*, 2007.

Tregear, A. , „Proximity and typicity: a typology of local food identities in the marketplace“, *Anthropology of food*, 2007.

Woodward, I., „Methodology Domestic Objects and the Taste Epiphany: A Resource for Consumption“, *Journal of Material Culture*, 2001.

07. THINKING ABOUT ETHNICITY IN ROMANIA: SOME METHODOLOGICAL AND THEORETICAL IMPLICATIONS

Claudia N. Câmpeanu[120]
Institutul pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale

Where do we locate ethnicity? What kind of ethnographic sites and moments, and what kind of analytical approaches are most appropriate? This is a question that many of us, anthropologists, ask ourselves. The purpose of this paper is to walk you, very briefly, through my journey from one approach to another, then propose some suggestions for a productive and honest approach to studying ethnicity in Romania.

My initial orientation, in my dissertation research project about Sighişoara, was informed by historical-materialist approaches to ethnicity. While keeping the nationalist projects in Transylvania as important contexts and frames of reference, I followed John L. Comaroff's and Eric Wolf's approaches to the study of ethnicity (Comaroff, 1987; Wolf, 1982) and translated them into an analysis of historical and current arrangements in access to and control over the means of production. This is nothing new, nor revolutionary,

120. Claudia N. Câmpeanu este cercetător postdoctoral în programul Migraţie, Identitate Etnică şi Cetăţenie în cadrul Academiei Române şi al Institutului pentru Studierea Problemelor Minorităţilor Naţionale. Programul este finanţat prin proiectul „Ştiinţele socio-umaniste în contextul evoluţiei globalizate – dezvoltarea şi implementarea programului de studii şi cercetare postdoctorală“, cod contract: POSDRU/89/1.5/S/61104, proiect cofinanţat din Fondul Social European prin Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013.

not even in the context of the anthropology of Transylvania or Romania, in particular in reference to property regimes (of land, and, in my work, real estate, property restitution, and tourist development in Sighişoara). But, this historical materialist approach, while laying a useful foundation to my analysis, did not take me as far as it could have, and did not shed much light on how ethnicity actually works in the every day, how it is produced and reproduced in the lived experience of the people I worked with. It also did not provide sufficient analytical tools to help me recognize the processes that I, myself, as a Romanian, living and working in a multi-ethnic context, was participating in.

In trying to figure this out, I arrived at what we, as cultural anthropologists, do best: analyze and tell stories. So here's one of them.

I was walking home, through the citadel, when someone called me right as I entered the small square in front of the Clock Tower. Lia, Zsuzsi, and two other women were sitting right around the corner, in the street. They were mostly facing each other, chatting while paying a distracted kind of attention to the possibility of tourists–potential customers for Zsuzsi's husband's paintings.

One of the women, visibly pregnant and the only one who didn't live in the citadel, stood up and left, leaving behind a plate with pizza remnants. We chatted for a while and almost didn't notice Hans coming out of the German Forum building. I asked him how he was doing, expecting an elaborate response and a prolonged participation in our chatting. He did stop to talk to us, but seemed very stiff and a bit uncomfortable, stiffer than usual, anyway. He obviously wasn't in a chatty mood this time, and just stood there, awkwardly, with us, for a minute or so, without saying much. He didn't quite look directly at any of us, either, keeping his head high and moving his eyes to the side, over and around all of us.

"He's checking up on us", both Zsuzsi and Lia said in a choir after he left, and Lia rushed to explain defensively, as if Hans had still been there, that she just brought pizza for the pregnant woman "because I know she would crave it if she saw me eating".

I felt, somehow, very Romanian at that moment, under Hans's imagined gaze. His awkwardness and Lia's defensive fretting made visible to me, if only for a second, a complex ethnic landscape that I was also being involved in. Suddenly Romanianness seemed to make a different kind of sense, in between Hans's felt German gaze and the pizza remnants on the chair indexing a world out of a desirable order. Lia was Romanian, as well, and Zsuzsi was partly Romanian partly Hungarian, but in those self-protective moves, all that mattered was that we did not feel German. I asked the women what they meant by "checking up", and Zsuzsi answered that "they", the Germans, from the German Forum, would often glance at them, as they passed by or walked up and down the stairs to the entrance, leaning to the side "to see if everything is neat and clean".

The situation itself was rather simple: four women, sitting on chairs in a public space, one of them trying to sell paintings, a plate of food remnants on a chair, and a man not very interested in carrying out a conversation, for reasons that could be related to his children, job, or something else. But, how did ethnicity become the significant register for interpreting the situation? How did Hans's silence and imagined mental scorning become a matter of him being German? Of course, the process extends outside this moment, and involves spatial politics, life experiences, and cultural repertoires available to all these social actors. But, I want to draw attention to the cultural labor that Lia, and Zsuzsi, and myself did in disambiguating the situation, "figuring out" what was going on. I argue that moments like these are when culture, and in this case ethnicity, are produced and reproduced, these are moments when matters of difference and belonging are debated, sorted out, and lived. Lia and Zsuzsi's affective reactions and articulated explanations recognized and debated the German moral stewardship of the space, while feeling caught between feelings of entitlement and inadequacy about their own presence in that very spot. They also invoked complex cultural repertoires that pointed to historical national inadequacies (discussed by Sorin Mitu, in his book on Romanian identity in Transylvania, 2001) and

acknowledged claims of German superiority. Through these women's work of interpretation, the food remnants on the chair became a shameful index of an illegitimate presence and Hans's silence and lack of involvement became an indictment of it.

In an article on ethnic identity and dynamics in Zăbrăuţi (Bucureşti), Daniela Irimia quotes a young Roma who recounts an incident on a tram in Bucureşti. A woman had her wallet and ID stolen, and seconds later, everybody on the bus was talking and staring: "Dom'le, ţiganii ăştia (f... muma'n c..) numai rele face. Sunt pline tramvaiele dom'le de ţigani care fură. E plină ţara de ţigani!" (Irimia, 2000, p. 97). The man was afraid he would also be accused, but fortunately he preempted the situation by holding on to the bar high, with both hands. I argue that, in analyzing this situation, we should remain curious about how these interpretations are made, and not take them for granted as just stereotypes and categories operating somehow automatically, or as some kind of ideological conditioning. So it's not enough to say, Romanians point at Roma as thieves and troublemakers because that's what their imagined collective experience or the mainstream culture tells them to. First, we should ask the question of how some people, in that crowd on the tram, in that moment, became Romani and others Romanians? Again, how does ethnicity become the relevant social register for interpreting a mundane occurrence — the loss of a wallet? When do people notice, recognize ethnicity, when does it become salient, and how do other social registers, including our common humanity, recede into the background? What are the socially significant forms of difference that are invoked and put to work?

I find it useful here to bring up the work of Rogers Brubaker and his collaborators (Brubaker, Feischmidt, Fox, & Grancea, 2006), who, in writing about how everyday ethnicity works in Cluj, insist on focusing on categories and their organizational and discursive careers in everyday situations rather than focusing on groups. They proceed with their analysis by attempting to find and discuss the connections between the experience of ethnicity in everyday life and

contentious nationalist politics and official ethnic categories. They arrive at explanations that make use of the marked/un-marked logic and the conclusion that ethnicity is about experiencing this markedness and particularity (with their hierarchical inflections) by all but Romanians (unless they are placed, situationally, on a sensitive bottom, as in my Sighişoara example). While this is a useful and productive starting place, I argue that it stops before really useful analysis begins, by unintentionally reifying the ethnic categories, taking the focus off the cultural labor being performed, and making ethnicity the exclusive experiential domain of the ethnically marked subject. They do maintain, though, and this is something I take as an inspiration, a methodological focus on all kinds of people and all kinds of social interactions, even if they don't have a nominal or explicit ethnic content. Hence, the focus on the "everyday".

This paper also aims to focus on mundane moments — like the ones I mentioned — paying attention to these spaces and moments of ambivalence when people are forced to make sense of situations, to impose categories and meanings onto a world that is unnervingly ambiguous. My argument, here, is that this is how ethnicity is actually made, in moments like these-ethnicity, with all the national histories, with all the institutional and structural forces (which I do believe in) would not exist without such moments and the cultural labor they involve. In this sense, the act of using a category is an act constitutive of that category, and we should think of people as active cultural agents. Moments like the ones I described are collective exercises of remembering, rehearsing, reproducing categories and their social significance, and also collective exercises of recreating them anew. The ambiguity of the social situation is key here, as it highlights anxieties over belonging and difference that need to be sorted out (I should probably just mention the national anxiety over the rrom/român "confusion").

From here, I would like to make three suggestions/questions about researching ethnicity in Romania, which I hope will be later taken up and debated:

First, I propose an approach that takes at its center what John Hartigan (2010) calls cultural dynamics, that is, the various cultural operations people perform trying to make sense of each other, themselves, and the world. So, instead of focusing on how ethnic categories are filled with content, we should think about how ethnicity becomes salient as a social register and how it intersects, situationally, other meaningful registers. In the first example I offered, we should be thinking about local spatial politics, ideas about order and disorder, and expectations of sociality and neighborly friendliness. In the second example, we should be asking questions about the cultural bodywork being done, in the sense of reading difference, intention, and morality, off the body, phenotypically or some other way. I suggest that we should be taking the same kind of curiosity and analytical sensitivity to other ethnographic moments, and attend to the processes through which people and situations become ethnicized, and ethnicity (or even race) emerges as a locally satisfactory logic.

I also recommend an attention to the ways in which different technologies of affect become articulated, performed, and justified in practice through invoking this logic of ethnicity. To follow Kathleen Stewart, we should make room for thinking about ethnicity as ordinary affects, “rooted not in fixed conditions of possibility, but in the actual lines of potential that a something coming together calls to mind and sets in motion, “working“ in the way they pick up density and texture as they move through bodies, dreams, dramas, and social worldlings of all kinds“ (Stewart, 2007, p. 5). We should be thinking, then, about ethnicity as a messy, uneven process that is both individual and collective, personal and public, real and uncertain, as it solidifies or leaves traces in meanings, actions, expectations.

With the risk of preaching to the choir, the only way I can see this done is through participant observation, which involves long term research, including ordinary life besides narrativized versions of the self and the world, and an attention and openness to the unexpected.

Second, I suggest that we should be thinking seriously about looking for ethnicity not only in the ethnically marked populations or explicitly ethnic social situations, but rather in ethnographic moments like the ones I mentioned that include Romanians and Romanianess. We should be thinking about what it means to be Romanian in Romania as potentially a question of ethnicity. It is not enough analysis to say that to be Romanian is a privileged state of not having to worry about being ethnically marked, a kind of cultural silence or void, a blank not interesting or productive enough for analysis. As my two examples show, being Romanian means participating actively in the cultural dynamics responsible for producing and reproducing ethnicity in the everyday life. In the same way studying whiteness goes against the grain of racial analysis yet offers interesting and useful analytical results, studying Romanians and what it means to be Romanian can offer valuable insights, especially when we start thinking about it as a problematic and not homogeneous category (as it intersects geographical region, citizenship, class). Instead of taking Romanian/Romanianness for granted, as a category, we should be documenting how it has to be constantly reaffirmed and policed, how it cannot exist on its own, but rather through the daily work of all kinds of people.

This approach forecloses questions and concerns regarding the politics of conducting and publishing research, both in terms of subjecting people to the violence and intrusiveness of research and in terms of giving voice to normally silenced populations. We should be thinking critically about who we research and why, especially in this moment, in Romania, when vulnerable/accessible populations (the Roma, the poor) are constantly mined by hit-and-run sociological and ethnographic projects driven by the logic and mechanics of professional project management and reporting. In designing research projects, we should remain suspicious of a population’s political and effective ability to say no to being researched, and also of any claims of transparently representing that population (even in the case of the best intentions). This might mean making difficult choices, or choices

that make research practically and emotionally difficult. For me, as a Romanian woman, looking critically at Romanians and Romanianness could be one of those choices, especially if it exposes processes that I am implicated in and benefitting from.

My third and last point builds on the previous two, that we should be thinking about the different scales of cultural analysis involved here and also about their significance. Thinking about ethnicity in Romania in a globalized/European context raises questions about new cultural repertoires being invoked, about a slippage into a differently racialized thinking, anxieties and yearnings over participating in a global whiteness and its perceived privileges, and so on. I believe approaching ethnicity and race transnationally can yield valuable results–and it already did, in work on the Roma's migration to France and Italy. In particular, I think it is worth exploring the globally informed, yet local production of "whiteness" and racial difference and its articulation with local historical understandings as well as with globally inflicted formulations of race and racial difference. I see this process as emerging at the intersection of historical processes of producing ethnicity, an institutional and discursive alignment with the EU, processes of class formation, and various global pressures and influences. In other words, this is an invitation to both systematic archaeologies of ethnicity and race in Romania and studies that would fall under the broad category of cultural studies and would explore the productive tensions between these newer cultural repertoires and the dynamics of the local context.

In some ways, this modest piece is a call to courage, creativity, and curiosity in thinking about ethnicity in Romania, and I insist on ethnographic solutions, solutions that pay attention to the ordinary, to a social reality beyond the ethnically marked, and to cultural dynamics of varying scales. As costly as ethnography might seem–in terms of time and effort–it holds the promise of attending productively to these concerns.

References

Brubaker, R., Feischmidt, M., Fox, J., Grancea, L., *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*, Princeton University Press, Princeton, 2006.

Comaroff, J. L., „Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice and the Signs of Inequality“, *Ethnos: Journal of Anthropology*, 52, 1987, pp. 301-323.

Hartigan, J., *Race in the 21st Century: Ethnographic Approaches*, Oxford University Press, 2010.

Irimia, D., „Identitate etnică şi dinamica relaţională în cartierul Zăbrăuţi - Bucureşti“, *Calitatea Vieţii*, 11 (1-4), 2000, pp. 93-108.

Mitu, S., *National Identity of Romanians in Transylvania*, Central European University Press, 2001.

Stewart, K., *Ordinary Affects*, Duke University Press, 2007.

Wolf, E.R., *Europe and the People Without History* (1997 ed.), University of California, Berkeley, 1982.

08. CORPURI ŞI VIOLENȚĂ. NEVOIA UNEI REDEFINIRI

Alexandru Ştefan Dincovici[121]
Şcoala Națională de Studii Politice şi Administrative

Violenţa fizică, definită ca intenţie de a vătăma şi accidenta[122], este aproape imposibil de disociat de una dintre consecinţele sale directe: durerea. Iar dacă durerea, în sociologie şi antropologie, a dat naştere unor adevărate sub-discipline, în ştiinţele sociale violenţa a beneficiat de mai puţină atenţie din partea cercetătorilor, aceştia concentrându-se îndeosebi fie pe cazuri limită, cum este războiul, fie pe cazuri considerate a fi probleme sociale, după cum se întâmplă cu violenţa domestică.

La o privire ceva mai aprofundată asupra literaturii de specialitate, ies în evidenţă anumite lipsuri. În primul rând, lipseşte o perspectivă care să ia drept punct de plecare corpul, şi mai ales corpul trăit[123], cu toate că violenţa fizică este în primul rând cu şi despre corp, afectează, răneşte corpul şi este în acelaşi timp iniţiată de acesta. În al doilea rând, lipsesc cercetările centrate pe locurile în care violenţa fizică este legitimă şi parte integrantă a vieţii de zi cu zi.

Articolul de faţă încearcă să meargă în întâmpinarea acestor lipsuri, analizând violenţa şi repercusiunile ei

---

121. Beneficiar al proiectului „Burse doctorale pentru dezvoltarea societăţii bazate pe cunoaştere", proiect cofinanţat de Uniunea Europeană prin Fondul Social European, Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013.

122. J. H. Kerr, *Rethinking Violence and Agression in Sport*, Routledge, London, 2005.

123. În sensul căpătat de termen în literatura fenomenologică.

într-unul din puţinele locuri în care existenţa acesteia nu este pusă sub semnul întrebării: sporturile de luptă. Am ales termenul de sporturi de luptă pentru a evita confuzia dintre artele marţiale, sporturile de luptă şi sporturile de contact, desemnând prin acest termen orice sport individual care, în forma competiţională, presupune fie simularea luptei cu un adversar real sau imaginar, fie lupta propriu-zisă cu un adversar, indiferent dacă este vorba de o luptă cu mâinile goale sau cu arme. Sunt excluse astfel din definiţie sporturi de echipă precum rugbyul, care s-ar fi încadrat sub umbrela sporturilor de contact, şi sunt incluse şi sporturi precum luptele greco-romane, care nu sunt considerate chiar sporturi de contact, dar nici arte marţiale, şi totuşi se aseamănă foarte mult cu unele dintre acestea.

Scopul mai mult sau mai puţin explicit al acestor activităţi, numite poate încă incorect sporturi, este unul cât se poate de simplu. Practicantul trebuie să înveţe cum să scoată din luptă un potenţial adversar, printr-o serie de tehnici codificate. Iar ceea ce au în comun toate aceste tehnici este potenţialul lor distructiv pentru corpul adversarului. Fie că este vorba despre tehnici articulare sau despre tehnici de lovire, duse până la sfârşit toate acestea provoacă durere şi urmăresc distrugerea corpului asupra căruia sunt aplicate.

Nu este vorba despre violenţă în sport, ci despre sporturi în care ceea ce definim drept violenţă devine regula. Distincţia este importantă în primul rând pentru că permite delimitarea studiului de faţă de alte lucrări care şi-au propus investigarea violenţei în sport, însă de fapt au urmărit un plan secund. Violenţa în sport a fost de cele mai multe ori fie violenţa pe care o naşte sportul (suporterii din fotbal[124]), fie violenţa apărută din încălcarea sau manipularea regulilor[125]. Însă acolo unde regulile au permis astfel de conduite, violenţa a dispărut subit ca punct de interes sau nu a mai fost

124. Norbert Elias, Eric Dunning, *Sport et civilisation. La violence maitrisee*, Fayard, Paris, 1994 şi Eric Dunning, „Violence and sport" în Wilhelm Heatmayer, John Hagan (eds), *International Handbook of Violence Research*, Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 903-920.

125. Kevin Young, „Sport and Violence", *Handbook of Sports Studies*, Sage, London, 2000.

considerată violenţă, cu toate că o lovitură de picior în cap este aceeaşi şi într-o sală de antrenament, şi într-un spaţiu public, iar corpurile (care lovesc, respectiv primesc lovitura) o resimt în acelaşi mod.

Astfel, practic singura lucrare de proporţii despre corp şi sporturile de luptă este studiul lui Loic Wacquant[126] despre box în zona Chicago, în care violenţa se află pe un plan secund. În rest există cel mult lucrări despre experienţele personale[127] sau care urmăresc identificarea unor probleme specifice şi popularizarea anumitor sporturi[128]. În ceea ce priveşte articolele, situaţia nu este cu mult mai strălucită, în afara articolelor derivate tot din studiul lui Loic Wacquant[129] existând foarte puţine care să se preocupe de corp în sporturile de luptă[130].

Studiul de faţă porneşte pe urmele fenomenologiei percepţiei a lui Merleau-Ponty[131], dezvoltată în antropologie de autori precum Leder[132] şi Csordas[133] şi consideră corpul nu doar un lucru în lume, ci mai ales „o entitate intenţională

---

126. Loic Wacquant, *Body & Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer,* Oxford University Press , New York, 2004.

127. Sam Sheridan, *A Fighter's Heart. One Man's Journey Through the World of Fighting*, Atlantic Books, London 2007.

128. David Ching şi David Mayeda, *Fighting for Acceptance. Mixed Martial Arts and Violence in American Society*, Universe, Lincoln, Nevada, 2008.

129. Loic Wacquant, „The Pugilistic Point of View: How Boxers Think and Feel about Their Trade", *Theory and Society*, 24, 4, 1995, pp. 489-535 şi Loic Wacquant, „A Fleshpeddler at Work: Power, Pain and Profit in the Prizefighting Economy", *Theory and Society,* 27, 1, 1998, pp. 1-42.

130. Dale C. Spencer, „Habit(us), Body Techniques and Body Callusing: An Ethnography of Mixed Martial Arts", *Body & Society*, 15, 4, 2009, pp. 119-143 şi Greg Downey, „Producing Pain:Techniques and Technologies in No-Holds-Barred Fighting", *Social Studies of Science*, 37, 2, 2007, pp. 201-226.

131. Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, London, 2005.

132. Drew Leder, „A Tale of Two Bodies: The Cartesian Corpse and the Lived Body" in Donn Welton (ed.), *Body and Flesh. A Philosophical Reader*, Blackwell, London, 1998, pp. 117-131.

133. Thomas J. Csordas, *Body, meaning, healing*, Palgrave, New York, 2002.

care dă naştere unei lumi“[134]. Lucrarea va aborda astfel în cele ce urmează sporturile de contact preponderent printr-o paradigmă a încorporării[135], conceptul lui Csordas[136] de moduri somatice de participare ca „moduri elaborate cultural de participare la şi cu propriul corp la medii care includ prezenţa incorporată a altora“ fiind central unei astfel de analize.

Paradigma încorporării, care se încadrează într-o tradiţie fenomenologică începută de Merleau-Ponty, permite concentrarea pe sport pornind de la corp, şi nu invers, după cum ar fi implicat o abordare alternativă, de genul structuralismului, sau una tributară în întregime conceptului de tehnici ale corpului introdus în literatură de Marcel Mauss, rezolvând astfel câteva dintre dualismele care au structurat gândirea antropologică în trecut, precum cel dintre subiect şi obiect şi cel dintre minte şi corp.

Ceea ce se schimbă este prezenţa unui corp care, dincolo de a fi obiect, devine şi subiect. Astfel, nu doar regulile sportului acţionează asupra corpului, modificându-l şi transformându-l într-o unealtă eficientă, ci şi corpul, la rândul lui, acţionează în direcţia regulilor pe care le incorporează şi le transformă astfel, dincolo de un mod de a face, într-un mod de a fi.

Sporturi de luptă

O cercetare exhaustivă a sporturilor de luptă este aproape imposibil de realizat. Numeroasele forme ale acestora sunt într-o permanentă schimbare şi apar constant stiluri noi sau instructori care adaugă o tentă personală unui mod de a lupta deja existent. În plus, nu există nici un recensământ al sălilor în care se practică astfel de sporturi, iar în condiţiile

134. Drew Leder, *The absent body*, University of Chicago Press, Chicago, 1990, p. 194.

135. Thomas J. Csordas, „Embodiment as a Paradigm for Anthropology“, *Ethos*, 18, 1, pp. 5-47.

136. Thomas J. Csordas, „Somatic Modes of Attention“, *Cultural Anthropology*, 8, 2, 1993, pp. 135-156.

enumerate ar fi dificil de obţinut o astfel de evidenţă, cu atât mai mult cu cât, în România cel puţin, reglementarea în domeniu lasă destul de multe portiţe libere.

În încercarea de a veni în întâmpinarea acestui neajuns metodologic, am încercat să acopăr o arie cât mai largă din sporturile de luptă selectând cazuri pe cât mai diverse cu putinţă. Acestea au fost alese pe baza câtorva dihotomii care împart aceste practici în funcţie de mai multe dimensiuni.

Astfel, am ales pentru studiu următoarele sporturi: eskrima, jiu-jitsu brazilian, kickboxing, arte marţiale mixte şi karate. Principalele diviziuni de care am ţinut cont în selecţie au fost artele marţiale moderne (jiu jitsu brazilian, kickboxing, arte marţiale mixte) şi artele marţiale tradiţionale (eskrima, karate); sporturi care implică lovituri (kickboxing, eskrima, arte marţiale mixte, karate) şi cele care implică prize şi trântă (jiu-jitsu brazilian), sporturile cu arme (eskrima) şi cele fără arme (jiu jitsu brazilian, kickboxing, arte marţiale mixte şi karate). Se întâmplă însă ca unele sporturi să nu poată fi plasate definitiv într-o parte sau alta în funcţie de aceste criterii datorită unui curriculum diversificat. Astfel, artele marţiale mixte şi chiar şi eskrima pot implica destul de multă trântă, nefiind exclusiv stiluri în care se practică lovirea, ci mai degrabă presupune moduri de luptă complete. Eskrima are şi o parte cu „mâinile goale“, cu toate că este mai degrabă cunoscută pentru lupta cu armele, iar unele forme de karate pot cuprinde şi proiectări sau prize, sau chiar anumite tehnici cu arme. Diviziunile au fost alese mai mult ca punct de pornire, iar fiecare sport constituie un caz destul de diferit de celelalte, cel puţin pe una dintre dimensiuni, şi permit acoperirea cât mai largă a spectrului sporturilor de luptă existente astăzi.

Datele şi concluziile cercetării sunt rezultatul unui studiu etnografic care s-a desfăşurat pe o perioadă de aproape patru ani, în câteva săli de sporturi de luptă din Bucureşti. Cel mai mult timp l-am petrecut în sala de jiu-jitsu brazilian şi în cea de kickboxing, urmând, în ordine, sala de eskrima, cea de arte marţiale mixte şi cea de karate. În toti aceşti ani am participat aproape constant nu doar la antrenamente, ci şi la diverse evenimente sportive (concursuri, stagii cu diverşi

instructori, gale profesioniste de arte marţiale mixte şi de kickboxing) şi nesportive cu practicanţi de sporturi de luptă. Sutelor de ore de discuţii informale de la antrenament şi din afara acestuia li s-au adăugat şi mai multe ore de interviuri semi-structurate cu sportivi şi antrenori, unii cu o experienţă bogată în mai multe stiluri de luptă. Am participat în tot acest timp şi la antrenamente din alte sporturi, cum ar fi sambo, judo, lupte greco-romane şi libere şi wing chun, care mi-au confirmat că alegerea eşantionului de sporturi este potrivită cercetării.

Cu toate că o discuţie despre violenţă în sporturile de luptă ar necesita într-o oarecare măsură şi o expunere detaliată a diferitelor stiluri alese, voi limita prezentarea la câteva aspecte esenţiale pentru a nu o lungi şi a o îngreuna inutil.

Tehnicile folosite în sporturile de luptă pot fi împărţite în tehnici de lovire, tehnici de aruncare, tehnici articulare şi tehnici de strangulare. În funcţie de cultura materială[137] aferentă fiecărui sport în parte, acestea pot fi combinate între ele. Există de exemplu, în eskrima, tehnici articulare executate cu un băţ sau cuţit iar în alte stiluri tehnici de aruncare executate cu lovire. Fiecare dintre aceste tipuri de tehnici se remarcă însă şi printr-un tip specific de durere sau de accidentare pe care îl provoacă atât corpului adversarului cât şi, uneori, propriului corp, care loveşte, aruncă sau strangulează. Pornind de la zgârieturi şi febră musculară, se poate ajunge la ligamente şi oase rupte sau chiar traumatisme craniene.

Durere şi violență

La antrenament însă, durerea, cu care cineva din afara sporturilor de luptă nu este obişnuit, se învaţă. Luptătorul învaţă să diferenţieze între diferite tipuri de durere, cu diferite

137. Jean-Pierre Warnier, *The Pot-King. The body and technologies of power*, Brill, Boston, 2007.

funcţii[138], ceea ce îl va ajuta ulterior în sport. Un exemplu relevant îl constituie următorul fragment, extras dintr-un interviu cu un antrenor de kickboxing, de profesie medic:

> Traumatism contondent, de obicei cu cădere pe un os. Îţi dau un prototip, că la kyokushin se făcea pe parchet. Te seceră cu lowkick şi cazi pe cot. Am păţit. M-a secat. Sau te seceră cu lowkick şi cazi pe rotulă. Mai rău. Sau impact tibie pe tibie. Astea de obicei sunt nişte dureri foarte ascuţite. E rar ca accidentul să fie cu urmări pe termen mediu sau lung dar e o vânătaie şi te şi doare. Şi de obicei durerea e nasoală. De obicei pe astea ţi le şi aduci aminte.
>
> Urmând traumatismul os pe muşchi. Clasicul lowkick. Se mai poate întâmpla să îţi spargă vreo venă, de obicei când îţi dă stângaciul pe interiorul coapsei se rupe safena. Eu pe interiorul coapsei nu o mai am pe piciorul din faţă. Că bucata aia de safenă nu există. Pentru că mi-au tot spart-o. Se face un hematom tot aşa. Chestia nu e că ţi-o face, ci când îţi mai dă o dată peste el. Îţi vine să faci ca trenul în gară.
>
> Există durere de lovitură în secţiunea de mijloc, care e foarte nasoală, pentru că uneori îţi vine să te mai baţi după aia dar te baţi cu gazul drenat. Disconfortul e maxim.
> Urmând traumatismele la cap pe care ajungi să nu prea le mai simţi, pentru că le simţi după aia. Dar dacă ai luat vreodată un pumn de-a curmezişul gurii, cum se spune, care a venit din unghi, necazul e că vreo 2-3 săptămâni, dacă eşti mai sensibil, dacă nu măcar câteva zile nu mai poţi să mesteci. În niciun fel. Mănânci cu paiul, cum se zice. Şi numai apă. Pentru că la mestecat senzaţia e că îţi bagă două cuie aici. Plus durerea de cap anexă. Şi da, există mai multe feluri de durere. (Andrei).

Experienţa din kick se regăseşte şi în celelalte sporturi, evident – cu tipuri diferite de durere datorate unor tipuri diferite de lovituri sau unor situaţii diferite. Contactul cu durerea il ajută în acelaşi timp pe individ să îşi cunoască limitele şi să evite ca durerea să se transforme în accidentare sau ca accidentarea să apară[139].

---

138. Alexandru Dincovici,“ Imbrăţişează durerea! Despre corpuri şi sporturi de contact“ în Vintilă Mihăilescu (ed), *Etnografii urbane*, Editura Polirom, Iaşi, 2010, pp. 149-173.

139. Diferenţa dintre durere şi accidentare este mai degrabă una funcţională, accidentarea definindu-se mai mult prin pauza de la antrenament pe care o provoacă, uneori sportivul accidentat fiind nevoit să ia pauză şi de la alte activităţi ancorate în cotidian sau să îl redefinească pentru a putea face faţă consecinţelor ei.

> Orice sport de fapt te ajută să îţi cunoşti corpul şi să îţi cunoşti limitele. Da, îţi cunoşti mai multe părţi ale lui, ca să zic aşa. Rezistenţa la durere, rezistenţa la efort. Îţi dai seama la un moment dat. De fapt eu pot să zic că am o comunicare foarte bună cu corpul meu. Chiar îţi spune de fiecare dată ce şi ce vrea de mâncare, şi ce antrenament vrea, şi dacă nu vrea antrenament. Dacă eşti atent, şi eu zic că probabil asta e şi cheia să nu te accidentezi. De multe ori când eşti obosit te accidentezi. (Cornel)

Ceea ce distinge însă durerea care apare în sporturile de luptă de durerea care apare în alt context (de exemplu în cazul bolii) este faptul că, de cele mai multe ori, ea nu doare. Durerea este investită cu diferite semnificaţii, în funcţie de tipul ei şi de rolul pe care îl îndeplineşte pentru sportiv, şi lipsită, astfel, de valenţele negative pe care le capătă de obicei.

Am putea spune, fără a greşi prea mult, că durerea, pentru un luptător, este plăcere. Nu în sensul unui masochism, ci prin prisma a ceea ce ea înseamnă pentru sportiv. Nu discut aici semnificaţiile durerii şi implicaţiile ei asupra cotidianului şi asupra percepţiei corpului, întrucât acestea au făcut obiectul unui articol separat[140]. Trebuie însă precizat, pe scurt, că durerea, în sporturile de luptă, este un element central procesului de învăţare a tehnicilor. Indicator al eficacităţii şi corectitudinii unor procedee, ea este în acelaşi timp şi un semnal de alarmă şi o modalitate de a verifica dacă o tehnică a fost însuşită corect sau nu, sau dacă de la ultimul antrenament corpul s-a mai schimbat sau nu.

Un exemplu elocvent pentru durerea ca indicator al eficacităţii unor procedee, dar în acelaşi timp şi ca semnal de alarmă, identificat şi de Downey[141], îl constituie strangulările, pentru sporturile în care sunt permise. O strangulare circulatorie corectă taie fluxul de sânge care ajunge la creier, blocând arterele. Într-o primă fază, ea duce la leşin, iar dacă este menţinută poate provoca şi leziuni la nivelul creierului. Dacă nu este efectuată corect, o tentativă de strangulare

---

140. Alexandru Dincovici, „Bataia lasă urme. Corpuri accidentate şi sporturi de contact“, *Revista Societatea Reală*, 1, 2010, pp. 89-121.

141. Greg Downey, op. cit.

nu va pune presiune pe artere, ci pe o altă zonă. Ea poate apăsa pe maxilar, pe trahee, pe coloană sau doar pe muşchii gâtului. Pe măsură ce sportivul învaţă să facă diferitele tipuri de strangulări, el va învăţa, prin durere, să şi distingă între ele, şi să distingă şi între o strangulare efectuată corect şi una efectuată incorect sau între una care îi ameninţă serios sănătatea, după cum se întâmplă cu cele pe trahee, şi una inofensivă, precum cele care pun presiune pe muşchi. Fără durere şi fără experienţa constantă a strangulărilor, sportivul nu poate învăţa acest aspect.

Printre tipurile de durere care identifică o anumită evoluţie a corpului se numără febra musculară şi durerea resimţită în urma unor procedee care întind ligamentele, fie că este vorba despre tehnici articulare, ori despre exerciţii care urmăresc să dezvolte mobilitatea. Febra musculară este prin excelenţă, nu doar în rândul celor care frecventează sălile de forţă, ci şi în rândul practicanţilor de sporturi de luptă, un indicator al progresului, un semn care arată că muşchii s-au adaptat efortului şi pot fi solicitaţi mai mult decât de obicei. Durerea rezultată în urma exerciţiilor care dezvoltă mobilitatea este un caz similar. Dispariţia graduală a acesteia este un exemplu de creştere a limitelor şi îmbunătăţire a performanţei, un alt semn că putem solicita corpul mai mult decât înainte.

> În momentul în care ai muşchii... ai durere după antrenament, gen febră musculară, muşchiul e inundat de acid lactic, e clasicul nu pot să mă spăl pe faţă a doua zi după ce am venit de la sală. Atunci sunt rupturi, rupturi mici, micro rupturi musculare care, dacă ai grijă să mănânci bine, să dai un anumit aport caloric şi de nutrienţi muşchiului, au un efect pozitiv construind o masă musculară nouă şi mai bine adaptată la efortul la care eşti predispus. Asta înseamnă prag pozitiv al durerii. (Ovidiu)

Dacă durerea şi distrugerea corpului sunt indicatorul prin excelenţă al violenţei, cum procedăm în asemenea cazuri în care durerea şi accidentările capătă noi funcţii şi semnificaţii? Putem vorbi de violenţă când un sportiv îl strangulează pe altul la antrenament, exersând o tehnică?

Violență, sport şi stradă

Pentru că am adus în discuţie antrenamentul, se impune o precizare suplimentară. Atât în urma observaţiei participative, cât şi în urma interviurilor cu sportivi şi antrenori s-au conturat trei situaţii distincte în care putem vorbi despre violenţă şi sporturi de luptă. Cele trei situaţii sunt de fapt contexte diferite, cu reguli diferite, în care poate apărea o bătaie. Este vorba despre antrenament, competiţie şi stradă, contexte care pot fi de fapt reduse la două, sport şi stradă, datorită similarităţilor întâlnite în antrenament şi competiţie, ambele sportive.

Prima situaţie, antrenamentul, se diferenţiează faţă de celelalte două prin scop. Dacă în competiţie sau pe stradă există o miză, fie că este vorba despre bani, o centură sau un titlu de campion, sau despre integritatea fizică, în antrenament scopul este în principal învăţarea procedeelor de luptă. Aceasta are loc de obicei cu protecţii şi cu menajamente acolo unde apar lovituri, putând fi ceva mai dure în stilurile care presupun doar trânta, deşi chiar şi acolo apar unele diferenţe.

În kickboxing, de exemplu, luptele de la antrenament nu se desfăşoară de obicei cu forţă maximă şi sunt folosite protecţii (tibiere şi mănuşi mai groase, uneori şi cască) care dispar în meciurile profesioniste. În jiu-jitsu brazilian, chiar dacă se poate lupta cu forţă maximă şi în timpul antrenamentului, o bună practică este de a nu forţa inutil tehnicile care ar putea să îl rănească pe partenerul de antrenament. De altfel, o regulă scrisă a sălii observate stipulează, în cazul unei accidentări, ca cel responsabil de accidentare să nu mai vină la antrenament până când nu îşi revine complet şi partenerul pe care l-a accidentat.

Competiţia este altceva pentru că apare o miză. Fie că este vorba despre un titlu de campion, despre o sumă importantă de bani sau despre prestigiu, competiţia schimbă modul în care sportivul se raportează la corpul său şi la al adversarului. Unii antrenori îşi instruiesc în mod explicit elevii să nu dea drumul la prize sau la strangulări în competiţie, chiar dacă îl rănesc pe celălalt. Pe de altă parte, unii sportivi

nu cedează până în ultimul moment, sau până atunci când îşi pierd cunoştinţa sau se rănesc foarte grav şi arbitrul opreşte meciul, în ciuda unor accidentări care în mod normal i-ar face să se oprească din antrenament. Este celebru cazul unui luptător de jiu-jitsu brazilian care conducea la puncte spre finalul unui meci şi a fost prins cu o tehnică pe articulaţia braţului. A preferat să i se rupă mâna mai degrabă decât să cedeze, şi a câştigat la puncte în ciuda faptului că avea mâna ruptă.

Pe stradă, lucrurile stau cu totul altfel. Strada este locul în care practicantul de sporturi de luptă testează aplicabilitatea cunoştinţelor învăţate în sală, dar şi locul pentru care unele sporturi de luptă fără formă competiţională (cum ar fi krav maga) pretind că te pregătesc. Pe stradă, în primul rând nu există reguli. Nu există arbitru, nu există confruntări unu la unu şi de obicei sunt mai mulţi oameni implicaţi, uneori cu arme. Nu există nimic care să semnalizeze începutul sau sfârşitul meciului, nu există limită, iar consecinţele pot fi uneori dezastruoase pentru toţi cei implicaţi.

O situaţie violentă pe stradă poate să nu fie considerată violentă la antrenament sau competiţie.

> Mie sporturile de lupta şi de contact nu mi se par violente, pentru că în primul rând implică disciplină. Şi boxul implică o oarecare disciplină, să nu mai zic de astea, de artele marţiale. Karate, de toate felurile, jiu-jitsu brazilian şi alte astea. Deci toate implică. Dacă nu neapărat în sală sau unde practici, o disciplină în minte. Şi violenţa... nu stiu dacă... violenţă e când baţi un câine cu bâta, nu când te baţi în competiţie. Te referi la competiţie sau pe stradă? (Fabian)

Iar o „simplă“ bătaie, indiferent unde apare, poate chiar să nu fie considerată violenţă, aceasta din urmă fiind mai degrabă un caz extrem, necontrolat, de bătaie:

> Ştii ce cred? cred că aici sunt nişte chestii, ţine şi de cât de violent eşti tu ca şi persoană. Pentru mine, violenţa personal, nu înseamnă că mă bat cu tine, îţi dau un pumn sau îmi dai un pumn îţi fac o proiectare, îţi rup o mână. Pentru mine violenţa este dacă s-a întâmplat ceva, ca în American X, îl iei pe ăla şi îl dai cu dinţii de balustradă, sau îi bagi mâna prin balustradă şi, deci violenţa din aia dusă la extremă, să îi fie frică după aia să ştie cum te cheamă sau să te mai caute. Din ăla de te sui pe

masă şi sari cu picioarele pe el. Deci îl desfiinţezi cu bătaia. Să ştie frica. Din aia de îl bagă la urgenţe. (Laurenţiu)

După părerea mea violenţa înseamnă un gest necugetat, instinctiv, o răbufnire necontrolată venită mai mult sau mai puţin brusc, dar de obicei brusc, într-un mediu neorganizat. Déjà când e un mediu organizat şi când ai o limită până unde poate fi dusă violenţa, nu ştiu dacă mai e violenţă sau dacă mai poate fi numită violenţă în toată puterea cuvântului. E pur şi simplu o activitate în care pot să apară accidentări. Dar eu nu aş defini-o ca violenţă. Este o ... pur şi simplu o formă de manifestare. (Vlad)

Sportivii intervievaţi, dincolo de faptul că au făcut o distincţie destul de clară între sală şi stradă, au legat conceptul de violenţă de *caracter*, adăugându-i astfel o dimensiune individuală care m-a împins să îl disociez de sporturile de luptă.

Dar e, dar nu, cum să spun eu, nu e violenţa care... cu care am fost condiţionaţi noi social la televizor sau... nu e violenţa aia care face mult scandal, ţipă, urlă, dă cu pumnii, taie cu cuţitul. Nu, nu e genul ăla de violenţă. Aia e violenţă scârboasă. Nu, e o violenţă constructivă, o violenţă care pâna la urma naşte sportivi de înaltă performanţă. Acum, e posibil, de multe ori, să fie şi un impuls.. de multe ori depinde de genul tău de caracter. De exemplu, altfel o să înţeleagă violenţa un tip care e flegmatic, da, ca temperament? Şi altfel o să înţeleagă un coleric violenţa. (Ovidiu)

Aici depinde strict de individ. Nu există o regulă. Deci există, uite eu, de exemplu. O mare parte a motivaţiei care m-a adus în sport e datorată bătăilor pe care mi le-am luat când eram copil. In schimb, pot să zic cu toată sinceritatea că nu am provocat în viaţa mea o bătaie pe stradă şi dacă îl văd pe unu cu chef de scandal la modul fizic încerc tot ce îmi stă în putere ca să evit să mă duc în direcţia următoare. Asta datorită unui concept foarte simplu. Am foarte mult de pierdut dacă intru într-o situaţie din asta. Şi orice om care nu face parte dintr-un mediu interlop are foarte mult de pierdut dacă se bate pe stradă. Pentru că ori şi-o ia, şi nu ştie ăla când se opreşte pentru că, ori ţi-a dat un neve şi te-a pus jos, te calcă pe cap până te ia salvarea şi dacă mai are ce să facă cu tine salvarea, asta e un semn de întrebare. Nu ştii ce scoate din buzunar. Nu ştii, sunt foarte multe variabile. Iar, ţi-am zis, asta e o chestie care ţine de educaţie şi de mediul din care provii. (Vlad)

Chiar dacă unii dintre ei au afirmat că şi în sală există violenţă,sau că un sport de luptă poate fi violent, au

recunoscut în acelaşi timp şi că, pentru ei, ca practicanţi ai unui astfel de sport, nu consideră o luptă ca pe ceva violent, şi se uită mai degrabă la ea ca la o activitate puternic tehnicizată.

> Da, înveţi, dar e ca şi cum ai învăţa să conduci o maşină. Adică tot aia e. Nu mi se pare, nu ştiu. E o artă. Eu aşa le văd. Pentru că nu înveţi să dai cu ciocanul în cap sau cu piatra, să înveţi să îl omori pe ăla. Să îi bagi degetele în gât sau să îi dai cu cuţitul în gât. Bine, până la urmă şi alea sunt, există sporturi care sunt cu cuţit şi cu sabie şi cu astea. Cu bolovanul nu am văzut. Am vazut doar spargeri, dar nu. Dar e chestia de artă. Eu aşa le percep, lucruri artistice. Adică şi când mă uit la un meci de mma sau de kick, sau de orice alt sport din ăsta de luptă, mă uit în principiu la tehnicitate mai mult decât, nu ştiu, la violenţă sau efectul luptei. Deşi probabil că un pic de nebunie şi de violenţă e, na, nu se poate. Bine, violenţă e peste tot. Aşa suntem noi, oamenii. (Cornel)

Cea mai mare parte a exemplelor de situaţii pe care le-ar defini ca violente au fost legate de stradă şi de contexte nesportive. Tot ceea ce se întâmplă la antrenament sau exemplele din competiţii au fost mai degrabă prezentate fie ca accidente, fie ca ilustrări ale unei tehnici superioare de luptă. În acest context, consider conceptul de violenţă ca insuficient adecvat unei discuţii despre sporturile de luptă şi propun înlocuirea lui cu un alt concept pe care îl voi introduce ulterior. A vorbi despre violenţă nu este inadecvat doar datorită valenţelor negative pe care le are conceptul şi care nu se potrivesc cu un context sportiv în care de multe ori accentul se pune pe disciplină şi autocontrol, ci şi datorită faptului că efectele ei sunt resimţite altfel. Pentru că tot procesul prin care se învaţă tehnicile de luptă are la bază durerea, o lovitură primită, pentru un sportiv care a primit sute de astfel de lovituri la antrenament, nu este o surpriză, după cum nu este o surpriză nici durerea care poate rezulta din lovitură sau din tehnica respectivă. Ea nu este o senzaţie nouă, negativă, care să bruscheze rutina acestei activităţi, ci una cu care corpul este deja obişnuit şi pe care a învestit-o cu semnificaţii diferite.

> Ştiu că dacă unu îi dă un pumn lu altu, pe ăla o să-l doară. Ştiu durerea aia. Şi durerea aia, o ştiu şi eu, şi eu nu consider că am

fost violenţat pâna acum. Înţelegi? Deci nu percep.. nu ştiu.. când vezi o bătaie, oarecum, te pui în locul unuia dintre ei. Sau a celor doi. Dar eu dacă mă bate unu nu consider violenţă. Sau dacă îl bat pe unu.(Fabian)

Durerea din sport, cu excepţia momentului în care avem de-a face cu o accidentare, nu este invalidantă şi nu întrerupe experienţa cotidianului, făcând corpul să apară în prim plan într-o manieră disfuncţională, după cum observa Drew Leder[142] în cazul bolii. Cu timpul, ea duce la o cunoaştere mai bună a corpului, a limitelor acestuia şi deci şi la o creştere a conştiinţei corporale, fapt semnalat şi de Wacquant în cazul boxului. Sociologul francez a observat că antrenamentele „constituie o explorare zilnică a teritoriului corporal. Prin nenumăratele repetări ale aceloraşi mişcări, (boxerul) învaţă să comunice cu diferitele părţi ale corpului său şi să le monitorizeze, încercând să crească puterile lor motrice şi senzoriale, să crească toleranţa lor la efort şi la durere şi să le coordoneze din ce în ce mai eficient“[143].

Cu toate că putem considera violenţa ca element central în sporturile de luptă, înţeleasă ca intenţie sau mai degrabă posibilitate de a vătăma şi de a accidenta, reversul medaliei este cel puţin la fel de important. După cum remarca Loic Wacquant, în box, totul se învârte în jurul unui paradox: luptătorilor li se cere, prin însăşi practicarea sportului, să erodeze sau chiar să distrugă ceea ce sunt învăţaţi să preţuiască mai presus de orice: corpul[144]. Problema este însă că nu sunt nevoiţi să distrugă doar corpul celorlalţi, corpul adversarilor, ci şi propriul lor corp. Pentru a-i putea supune pe alţii tratamentului „violent“ pe care sporturile de luptă îi învaţă, practicanţii trebuie să îşi supună constant propriul lor corp aceluiaşi tratament. Nu poţi să te baţi fără a şti ce înseamnă durerea, cum îţi reacţionează corpul atunci când eşti lovit şi, mai ales, cât de mult poţi duce. Nu te poţi

142. Drew Leder, *The absent body*, University of Chicago Press, Chicago, 1990.

143. Loic Wacquant, „The Pugilistic Point of View: How Boxers Think and Feel about Their Trade“, *Theory and Society*, 24, 4, 1995 p. 511.

144. Ibidem, p. 522.

nici proteja de o lovitură dacă nu ştii ce înseamnă lovitura respectivă, dacă nu ai simţit-o în prealabil, chiar dacă nu la capacitate maximă.

Sporturi dure

În urma cercetării etnografice ale cărei concluzii au fost întărite şi de interviuri, dar şi de consultarea unui număr însemnat de materiale despre sporturile de luptă, pornind de la cărţi, filme şi reviste şi terminând cu forumuri şi site-uri de socializare, conceptul care pare a se potrivi cel mai bine cu sporturile de luptă nu este violenţa, ci duritatea.

> Poate că el la bază se vrea un sport aşa, ştii ... cu fluiditate, dar eu zic că este, eu... în sensul că poate să îţi facă proiectări, poate să îţi rupă braţul... E o, cum să spun eu, un efort intens când te lupţi cu adversarul, şi aerob şi anaerob. Deci, după 5 minute, eşti aşa, normal. Eu îl consider violent. Adică dur. Un sport dur. Ca şi luptele, ca şi judo. Sunt sporturi dure. Nu are cum să fie jiu-jitsu un sport soft. Doar dacă faci cu cineva aşa, să te joci, sau dacă faci cu unul foarte slab. Că aşa da, îl iei pe ăla şi îl înnozi. Dar aşa, jiu jitsu e un sport dur. Mi-aduc aminte de Eugen, în Ungaria. Că i-a luat pe doi şi a dat cu ei de saltea de a bubuit sala aia. Acu, la plămâni, cred că erau făcuţi pizza plămânii lor. Ştii cum, a intrat la un picior şi l-a ridicat cam atât de la pământ, şi când a dat cu el de saltea, bum(!). Cum erau în Pride alea, când l-a luat ăla, ştii, zi, negrul ăla, Rampage. Când îi ia Rampage pe ăia şi dă cu ei. Fabian a leşinat. Adică, şi la orice concurs vezi faze din astea, deci îţi dai seama. Eu zic că e un sport dur. (Mircea)

Tony Jefferson a introdus conceptul într-un articol din 1998[145] în care a comparat corpul din culturism cu corpul din box,pornind de la două fotografii care înfăţişau sportivi. Dacă ceea ce caracteriza corpul din culturism, pentru el era un anumit tip de frumuseţe, corpul din box (în fotografia luată ca punct de plecare de Jefferson apărând corpul lui Mike

---

145. Tony Jefferson, „Muscle, *Hard Men* and *Iron* Mike Tyson: Reflections on Desire, Anxiety and the Embodiment of Masculinity“, *Body and Society*, Vol. 4, No. 1, 1998.

Tyson, fost campion mondial la categoria grea) era şi este în continuare un corp dur.

Pentru autor, duritatea este o caracteristică cum nu se poate mai corporală, o calitate interiorizată şi dată de ceea ce el numeşte „riscarea corpului în performanţă“[146]. Consecinţa directă a acesteia este o indiferenţă faţă de soarta dureroasă a corpului despre care vorbeşte şi Loic Wacquant. Şi într-adevăr, la o privire mai atentă asupra acestor sporturi, ceea ce pare cel mai greu nu este să îţi învingi adversarul, să îl pui la pământ, ci să încerci să o faci în ciuda atacurilor lui asupra ta şi în ciuda durerii pe care o provoacă loviturile pe care le primeşti.

De altfel, în astfel de sporturi, sunt lăudaţi oamenii care, chiar dacă pierd, au *inimă*. Inima este ceea ce te face să sari la bătaie împotriva unui adversar mai mare sau ceea ce te face să te ridici de la podea într-un ring de box după ce ai primit o lovitură care aproape că te-a făcut să îţi pierzi cunoştinţa. Este punctul central în jurul cărora sunt create legendele despre marii maeştri, care au luptat cu adversari mai mari şi i-au învins în ciuda unui handicap dat de vârstă, de greutate sau de forţă.

Comentatorii vorbesc la televizor despre inimă şi se miră de luptătorii care nu cedează în ciuda loviturilor încasate. Importanţa ei este recunoscută şi de sportivi, care o pun de multe ori pe primul loc atunci când sunt întrebaţi care este calitatea cea mai importantă pe care trebuie să o aibă. Inima este de fapt o formă specifică de curaj şi a fost identificată de Erving Goffman încă din 1967, în momentul în care a discutat despre trăsăturile de caracter. Numită *gameness* în engleză, *cran* în traducerea franceză, Goffman o defineşte ca fiind „capacitatea de a persista într-o activitate în ciuda impedimentelor, a suferinţei sau a epuizării, nu cu insensibilitatea brutei, dar ca urmare a unei determinări intime“[147]. Goffman dă ca exemplu boxerii, însă precizează, în acelaşi timp, că oamenii nu sunt singurii care pot da dovadă de

146. *Ibid.*, p. 81

147. Erving Goffman, *Les rites d'interaction*, Editions de Minuit, Paris, 1967, p. 179.

inimă. Taurii pot prezenta o caracteristică similară şi am putea spune că acelaşi lucru se întâmplă şi în cazul câinilor de luptă. Sam Sheridan, un autor care a trecut prin mai multe săli de arte marţiale din lume şi a scris o carte despre ceea ce îi motivează pe practicanţi, numită sugestiv „Inima unui luptător“[148], a ajuns, după multiple incursiuni în sporturile de luptă, şi în zona luptelor cu câini.

Gameness, inima, este şi aici un element central şi ocupă un loc poate chiar mai important decât în luptele dintre oameni. Câinii care au *game* sunt cei cu şanse mari de izbândă, cei pe care se pariază şi cei care sunt admiraţi în final, chiar dacă pierd lupta, pentru că ei nu renunţă aproape niciodată. Caracteristica pare să aparţină mai degrabă rasei pitbull şi se pare că singurul mod de a o testa este prin luptă, pentru că doar într-o luptă se vede cine are inimă şi cine nu are, cine poate trece peste durere şi cine nu.

Legătura dintre luptele cu câini şi luptele cu oameni nu este încă foarte clară, însă din datele culese de până acum, se pare că inima este un ingredient esenţial al oricărui luptător, fie el om sau câine. Am întâlnit mulţi sportivi cu tatuaje reprezentând un pittbull, sau care aveau pittbull şi, în plus, o firmă importantă care produce kimonouri şi accesorii pentru jiu-jitsu brazilian al cărui logo este un pittbull şi care se numeşte Gameness.

Legătura dintre caracterul unui pittbull, pentru a merge pe urmele lui Goffman, şi cea a unui luptător „adevărat“ există cu siguranţă şi se află în *inimă*, lucru confirmat şi de mai multe discuţii informale, precum şi de unele interviuri.

Toate acestea ne îndepărtează de violenţă şi ne trimit către conceptul de duritate ca fiind central sporturilor de luptă. Indiferenţa faţă de soarta dureroasă a corpului este, într-adevăr, ceea ce caracterizează cel mai bine aceste mijloace de vătămare corporală. Considerată parţial înnăscută pentru cei care au „chemare“, dar în acelaşi timp şi dezvoltată prin ore întregi de antrenamente, indiferenţa faţă de durere este o parte integrantă a sportului de luptă, fără de care acesta nu ar putea exista.

---

148. Sam Sheridan, *op. cit*.

La antrenamente, durerea vine în doze mici, uneori aproape imperceptibile. Ea te pregăteşte treptat pentru durerea care va urma în momentul în care cunoştinţele dobândite la antrenament vor fi puse în aplicare. Pentru că, indiferent de legendele din jurul artelor marţiale, sunt slabe şanse să ieşi neatins dintr-o confruntare, indiferent unde şi cum are loc. Iar dacă nu ştii ce te aşteaptă, câtă durere poţi suporta, nu poţi evalua situaţia în mod adecvat. Duritatea nu se rezumă la inimă, ci se dezvoltă cu timpul în sala de antrenament şi presupune în primul rând conştientizarea şi cunoaşterea limitelor corpului, iar în al doilea rând voinţa de a le depăşi. Un corp la corp cu durerea este inevitabil pentru a putea ajunge aici.

Bibliografie

Ching, David şi Mayeda, David, *Fighting for Acceptance. Mixed Martial Arts and Violence in American Society*, Universe, Lincoln, Nevada, 2008.

Csordas, Thomas J., *Body, meaning, healing*, Palgrave, New York, 2002.

Csordas, Thomas J., „Embodiment as a Paradigm for Anthropology", *Ethos*, 18, 1, 1990, pp. 5-47.

Csordas, Thomas J., „Somatic Modes of Attention", *Cultural Anthropology*, 8, 2, 1993, pp. 135-156.

Dincovici,Alexandru, „Imbrăţişeaza durerea! Despre corpuri şi sporturi de contact" în Vintilă Mihăilescu (ed), *Etnografii urbane*, Polirom, Iaşi, 2009, pp. 149-173.

Dincovici, Alexandru, „Bătaia lasă urme. Corpuri accidentate şi sporturi de contact", *Revista Societatea Reală*, 1, 2010, pp. 89-121.

Downey, Greg, „Producing Pain: Techniques and Technologies in No-Holds-Barred Fighting", *Social Studies of Science*, 37, 2, 2007, pp. 201-226.

Dunning, Eric, „Violence and sport" in Wilhelm Heatmayer, John Hagan (eds), *International Handbook of Violence Research*, Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 903-920.

Elias, Norbert, Dunning, Eric, *Sport et civilisation. La violence maitrisee*, Fayard, Paris, 1994.

Goffman, Erving, *Les rites d'interaction*, Editions de Minuit, Paris, 1967, p. 179.

Jefferson, Tony, „Muscle, Hard Men and Iron Mike Tyson: Reflections on Desire, Anxiety and the Embodiment of Masculinity“, *Body and Society*, 4, 1, 1998, pp. 77-98.

Kerr, J. H., *Rethinking Violence and Agression in Sport*, Routledge, London, 2005.

Leder, Drew, *The absent body*, University of Chicago Press, Chicago, 1990.

Leder, Drew, „A Tale of Two Bodies: The Cartesian Corpse and the Lived Body“ in Donn Welton (ed.), *Body and Flesh. A Philosophical Reader*, Blackwell, London, 1998, pp. 117-131.

Merleau-Ponty, Maurice, *Phenomenology of Perception*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, London, 2005.

Sheridan, Sam, A Fighter’s Heart. *One Man’s Journey Through the World of Fighting*, Atlantic Books, London, 2007.

Spencer, Dale C., „Habit(us), Body Techniques and Body Callusing: An Ethnography of Mixed Martial Arts“, *Body & Society*, 15, 4, 2009, pp. 119-143.

Wacquant, Loic, *Body & Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*, Oxford University Press, New York, 2004.

Wacquant, Loic, „The Pugilistic Point of View: How Boxers Think and Feel about Their Trade“, *Theory and Society*, 24, 4, 1995, pp. 489-535.

Wacquant, Loic, „A Fleshpeddler at Work: Power, Pain and Profit in the Prizefighting Economy“, *Theory and Society*, 27, 1, 1998, pp. 1-42.

Warnier, Jean-Pierre, The Pot-King, *The body and technologies of power*, Brill, Boston, 2007.

Young, Kevin, „Sport and Violence“, *Handbook of Sports Studies*, Sage, London, 2000.

09.
TRANSFORMĂRILE ARHITECTURII TRADIȚIONALE ÎN MARAMUREŞ. STUDIU COMPARATIV BUDEŞTI–PETROVA

Andrei Elvădeanu[149]

Şcoala Națională de Studii Politice şi Administrative

Cercetarea de faţă a pornit de la o colaborare cu Ordinul Arhitecţilor din Baia Mare şi viza transformările vizibile din mediul rural în ceea ce priveşte arhitectura şi noile moduri de construcţie care se îndepărtează, pe zi ce trece, de specificul zonal maramureşean.

Principalul subiect investigat a fost gradul în care arhitectura tradiţională se păstrează în satele din Maramureş. Pentru a afla informaţii relevante cu privire la această temă, am urmărit mai multe direcţii de cercetare, precum identificarea elementelor arhitecturale tradiţionale, viziunea localnicilor asupra arhitecturii tradiţionale faţă de cea modernă, opinii privind estetica construcţiilor, materialele folosite şi costuri de construcţie, modelele folosite, relaţia cu proiectantul, arhitectura maramureşeană ca element de identitate şi de mândrie locală, poziţia localnicilor cu privire la intenţiile specialiştilor arhitecţi de revenire la elementele şi materialele tradiţionale.

Un subiect secundar a fost aflarea posibilităţii de dezvoltare a turismului în cele două localităţi, Budeşti şi Petrova: disponibilitatea sătenilor de a primi turişti, condiţii oferite, capacitate de cazare, opiniile localnicilor despre turismul

---

149. Beneficiar al proiectului „Burse doctorale în sprijinul cercetării: Competitivitate, calitate, cooperare în Spaţiul European al Învăţământului Superior", proiect cofinanţat de Uniunea Europeană prin Fondul Social European, Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

practicat în acest spaţiu şi importanţa arhitecturii caselor şi a pensiunilor în crearea imaginii satului tradiţional.

Metodologie

Studiul s-a desfăşurat în două locaţii din judeţul Maramureş, comunele Budeşti, respectiv Petrova.

Am utilizat ca metode de cercetare ancheta pe bază de interviu şi observaţia participativă pentru obţinerea informaţiilor primare. Pentru Petrova am dispus şi de raportul INTBAU realizat în 2008.

Pentru culegerea datelor am ales ancheta pe bază de interviu semistructurat. Am urmărit să aflăm informaţii privind adevăratele valori ale localnicilor, mai ales în ceea ce priveşte arhitectura tradiţională, dar şi date cu caracter general despre stilul de viaţă, atitudinea faţă de muncă, obiceiuri, practici şi credinţe. Interviul sociologic ne ajută să adunăm experienţe, practici, sentimente, gânduri, intenţii, interpretări, aşteptări, judecăţi evaluative în perspectiva particulară a diferitelor categorii de subiecţi, exprimate în limbajul lor.

În alcătuirea eşantionului teoretic am urmărit subiecţi relevanţi pentru tema de cercetare. Ne-au interesat persoanele care locuiau în case tradiţionale, persoane care îşi construiseră recent case şi persoane care îşi construiseră casele în anii ’70 (după adoptarea legii care prevedea construirea obligatorie a caselor pe două niveluri). Alte persoane relevante pentru tema de cercetare au fost meşterii de case, autorităţile locale, proprietarii de pensiuni şi turiştii.

În perioada 25–30 mai, am realizat un număr de 29 de interviuri, după cum urmează:

Budeşti: primar, meşter de porţi, patru meşteri constructori de case, trei proprietari de case noi, mari, moderne, trei proprietari de case tradiţionale, trei proprietari de case din anii ’70 (parter beton, etaj lemn), doi proprietari de pensiuni, patru turişti.

Petrova: primar, secretar primărie, un proprietar de pensiune, doi proprietari de case tradiţionale, un proprietar de casă anii ’70, un proprietar de casă nouă, un cioban.

A doua metodă de cercetare pe care am utilizat-o a fost observaţia participativă. Deoarece de multe ori există diferenţe mari între ceea ce spun oamenii şi ceea ce fac, această metodă ne ajută atât să verificăm datele obţinute de la localnici, cât şi să realizăm inferenţe suplimentare cu privire la modul de viaţă, comportamente, practici.

Principalele categorii ale grilei de observaţie au fost:

– folosirea acoperişurilor tradiţionale (din lemn) în două sau patru ape cu pante repezi;
– folosirea cu generozitate a materialului lemnos;
– folosirea tehnicilor tradiţionale de lucru în lemn: îmbinări în coadă de rândunică, ornamente la stâlpi şi grinzi;
– folosirea împletiturilor din nuiele;
– existenţa prispelor;
– prezenţa porţilor lucrate în stil tradiţional;
– alte materiale de construcţie folosite;
– proporţia diferitelor tipuri de case în numărul total de construcţii;
– tipul de construcţii noi: formă, înălţime, aspect exterior, culori.

Rezultate
Tradiție versus modernitate

Deoarece cercetarea de teren s-a desfăşurat în două locaţii, am ales să prezentăm rezultatele comparativ pentru comunele Budeşti şi Petrova.

Din discuţiile cu localnicii şi din observaţiile proprii, casa tradiţională maramureşeană este casa din lemn, cu un singur etaj, cu acoperiş înalt, din şindrilă în patru ape. Forma casei este de regulă dreptunghiulară, destul de mică, dar dimensiunile variază. Casa este alcătuită de obicei din două camere, o tindă şi o prispă (şatră). Acest stil de construcţie

se păstrează mai ales în Budeşti la casele vechi, dar unele elemente se regăsesc şi la construcţiile mai noi.

Stilul tradiţional de construcţie este foarte apreciat de localnici, atât de cei care au case noi, cât şi de proprietarii de case în stil tradiţional, fie ei tineri sau bătrâni. Lemnul este considerat un material atât sănătos cât şi estetic. Deşi poate fi mai dificil de lucrat sau chiar mai greu de obţinut, există suficient de mulţi meşteri în sat care să poată perpetua tradiţia.

„Când mă duc sus, parcă-s în câmp... sus, la lemn e cu totul diferit, e alt aer, mai sănătos, mai curat.“ (N.S., pensionar, proprietar de casă cu doua nivele, din piatră şi lemn)

„Fac o casă de lemn, *de locuit*. Jos e cărămidă, da' sus îi de lemn.“ (V. M., meşter de case)

Lemnul este foarte strâns legat de locuire. Tradiţia caselor de lemn, chiar dacă nu se mai păstrează pe deplin, se adaptează modernităţii datorită locului pe care îl ocupă lemnul în concepţia colectivă despre sănătate şi locuinţă. Construcţia unei case de lemn necesită timp, pricepere şi materiale de calitate. Lemnul trebuie tăiat doar în anumite perioade ale anului şi trebuie lăsat la uscat cel puţin un an. Casa se construieşte în întregime de la bun început şi se lasă „să se aşeze“ încă un an înainte de a fi locuită. Pe de altă parte, casele din materiale noi de construcţie sunt mai uşor de ridicat, materialele de construcţie sunt mai ieftine iar construcţia în sine este mai rapidă. Mâna de lucru este mai ieftină şi există mai mulţi meşteri care să poată ridica astfel de construcţii.

Impresia localnicilor este aceea că sunt mai uşor de ridicat şi mai ieftine casele construite cu materiale mai noi. Acest lucru este adevărat doar parţial şi doar în cazul în care dimensiunile se păstrează. Cu alte cuvinte, dacă pentru o casă de lemn sunt necesare două luni de lucru, pentru o casă din bolţari de aceleaşi dimensiuni este necesară o singură lună. În general însă, casele noi sunt mult mai mari, fapt ce implică atât costuri mai mari, cât şi un timp mai îndelungat de construcţie. Un argument în favoarea construcţiilor de tip nou este acela al confortului, casele vechi fiind mult mai mici, mobilate sărăcăcios, fără baie sau alte

facilităţi igienico-sanitare. A fost invocat şi motivul spaţiului (suprafaţa mai mare de locuire) în preferinţa pentru casele noi, chiar dacă majoritatea caselor noi sunt nelocuite sau nemobilate.

„Nu-s mai bune, da-s mai ieftine. Lemnu-i mai greu de făcut. [...] Cu BCA împarţi altfel casa. Faci mai multe camere." (I.M., lucrător în construcţii)

Materialele folosite pentru construcţiile noi sunt bolţarii, cărămida, BCA, ţigla, tabla, fierul forjat etc. şi doar parţial lemnul. Construcţiile noi nu sunt privite neapărat drept cele mai frumoase din sat, dar cu siguranţă nu displac localnicilor. Ele reprezintă mai degrabă modernitatea vizavi de tradiţie, noul faţă de vechi, moda faţă de învechit.

Cum afirmam, în satele maramureşene s-a construit foarte mult mai ales în ultimii ani. Majoritatea caselor noi au dimensiuni mari, de multe ori mai mari decât ar fi nevoie, fără nicio legătură cu stilul tradiţional de construcţie. Pentru a înţelege cauzele acestui fenomen, trebuie să căutăm explicaţii dincolo de costurile materialelor de construcţie sau de rapiditatea de construire.

Casa reprezintă un element central în viaţa rurală. Citându-l pe Trăilă Cernescu:

> Construirea de locuinţe şi anexe gospodăreşti, în care au fost investite deopotrivă multe resurse materiale, financiare dar şi un important volum de muncă din partea proprietarilor, a rudelor şi a meşterilor locali, din localităţile învecinate sau mai îndepărtate,arată că avem de-a face cu anumite sisteme de simboluri care nu au fost, sau au fost prea puţin studiate în satele româneşti, din perspectivă socială. Iar construcţia unei case trebuie privită dincolo de necesităţile materiale şi funcţionale ale unei gospodării. (Cernescu, 2000)

Cauzele schimbării
Migrația

Prima cauză pe care am identificat-o, care se constituie de fapt într-un fenomen generalizat la nivelul întregii ţări, este migraţia forţei de muncă în ţările din Uniunea Europeană, coroborată cu dispariţia economiei locale. Fenomenul a

început imediat după revoluţie. La început au plecat câţiva pionieri pe perioade determinate de timp. Banii câştigaţi în străinătate îi trimiteau în ţară celor care doreau să plece la rândul lor, creându-se astfel reţele de migraţie bazate la început pe rudenie şi ulterior pe vecinătate sau relaţii de prietenie. Fenomenul nu s-a generalizat însă prea repede, deoarece plecarea în străinătate era destul de costisitoare. O dată cu ridicarea vizelor, migraţia a căpătat o mare amploare mai ales în rândurile tinerilor.

Banii câştigaţi în străinătate au fost investiţi mai ales în case. Cum mulţi dintre migranţi munceau la negru, construcţia unei case era cea mai sigură modalitate de a economisi banii adunaţi. Unii dintre migranţi s-au întors şi au construit personal casele, alţii doar au trimis bani rudelor din ţară care au construit case pentru ei. Aceste construcţii difereau în mod evident de stilul arhitectural local. Cum majoritatea celor care plecau lucrau în construcţii, au importat modelele din ţările în care lucrau. Casele au fost construite de regulă în vatra satului, pe vechiul loc, fapt ce a dus fie la vânzarea, fie la demolarea vechii case construite în stil tradiţional. Proiectantul sau arhitectul aveau mai degrabă un rol birocratic de furnizare a autorizaţiilor sau a unui plan mai detaliat al casei, proprietarul fiind cel care stabilea modelul şi dimensiunile casei. Mai mult, deschiderea către lume a unor comunităţi, cândva izolate, a permis un fenomen cât se poate de evident de aculturaţie. Nu au fost importate doar stiluri de construcţie, ci şi stiluri de viaţă, comportamente, atitudini. Fenomenul migraţiei şi al construirii caselor impunătoare de către cei care au plecat este întâlnit şi în Budeşti şi în Petrova, casele mari constituind bineînţeles un indicator de status economic prin afişarea ostentativă a bogăţiei atât în ceea ce priveşte construcţiile, cât şi maşinile, îmbrăcămintea şi obiceiurile.

Fenomenul migraţiei şi efectele pe care le produce asupra comunităţilor rurale din România este studiat şi de Remus Anghel (2008). Acesta descrie, pe baza observaţiilor proprii, efectele migraţiei forţei de muncă în oraşul Borşa.

> În fiecare august, mii de Borşeni se întorc acasă. Mulţi au început deja să-şi construiască vile în oraş sau în împrejurimi. Efectele întoarcerii migranţilor se văd pe tot parcursul anului, dar pe timpul verii este o adevărată punere în scenă a succesului şi a bogăţiei. În Borşa, migraţia şi practicile transnaţionale au condus la restructurarea comunităţii locale. Astfel, datorită fluxului de bani de peste hotare, economia locală a devenit dependentă în totalitate de veniturile migranţilor şi s-a reorientat în ultimii ani către comerţ şi construcţii. Relaţiile dintre migranţi şi non-migranţi se schimbă, de vreme ce migranţii pot investi mai mult, pot construi noi case şi îşi pot îmbunătăţi condiţiile de trai. (Anghel, 2008)

Specificul zonei

Migraţia forţei de muncă nu este totuşi singurul factor care poate explica construcţiile impozante, în discordanţă cu stilul tradiţional. Luând în considerare fenomenul migraţiei, am putut extrage una dintre explicaţiile apariţiei construcţiilor noi. Fără acest fenomen, probabil că sătenii nu ar fi avut posibilitatea financiară de a-şi construi noile case, funcţia de indicator de status economic a acestor construcţii fiind doar un efect colateral al migraţiei. Acest lucru este valabil atât pentru Budeşti, cât şi pentru Petrova. Explicaţia cea mai importantă apare însă atunci când sesizăm diferenţele dintre cele două sate. În Budeşti nu doar migranţii, deşi majoritari, sunt cei care şi-au construit case noi. Deşi aparent săraci, locuitorii satului Budeşti au avut avantajul de a nu suferi de pe urma colectivizării. Oamenii au avut întotdeauna terenuri şi animale, resurse economice pe care au fost nevoiţi să le exploateze la maxim din cauza izolării şi a condiţiilor topografice şi de climă. Acest lucru se reflectă foarte bine în atitudinea faţă de muncă, munca fiind valoarea centrală în mentalitatea sătenilor din Budeşti. Este vorba de munca fizică, neremunerată, concepţia de timp liber lipsind în totalitate.

De cealaltă parte, satul Petrova a fost colectivizat iar diferenţele se văd atât în stilul de viaţă, cât şi în valorile şi atitudinile localnicilor. Mai mult, Petrova beneficiază de un drum de acces important care a contribuit foarte mult la relaţia cu exteriorul. Majoritatea sătenilor au lucrat fie la CAP,

fie prin alte localităţi, în industrie sau servicii. Atitudinea faţă de muncă este în mod clar diferită de cea a sătenilor din Budeşti. Valoarea centrală în Petrova este reprezentată de bani, chiar dacă sătenii se consideră şi ei oameni harnici. Efectele colectivizării în Petrova se văd şi în stilul tradiţional de construcţie. Chiar dacă există numeroase case din lemn, majoritatea au acoperişuri de ţiglă, de tablă sau de azbociment. Acest lucru poate fi explicat şi prin faptul că acoperişul este elementul care se schimbă cel mai des la o casă. Multe dintre casele în stil tradiţional din Petrova au avut la un moment dat acoperiş de şindrilă, însă accesul la căi de comunicaţie şi transport a făcut mult mai uşoară procurarea materialelor mai rezistente pentru acoperiş, păstrând casa din lemn din motive de sănătate sau estetice. Pe lângă casele în stil tradiţional, în Petrova au fost construite încă dinainte de revoluţie foarte multe case din alte materiale, chiar dacă tot cu un singur nivel. Aceste case au fost construite de sătenii care lucrau în diverse domenii, contribuind cu atât mai mult la dispariţia stilului tradiţional. Un factor la fel de important ca prezenţa colectivizării este drumul naţional care trece prin mijlocul satului. Acest drum a constituit un important mijloc de acces la resurse şi a dus la dispunerea construcţiilor pe marginea drumului. Prezenţa drumului a modificat radical felul de a fi al localnicilor şi oferă cea mai importantă explicaţie pentru tema noastră prin comparaţie cu satul Budeşti.

Atitudinea față de muncă

Diferenţa majoră dintre cele două sate este aceea că, dacă în Budeşti vorbim despre o cultură a muncii, în Petrova avem de-a face cu o foarte puternică cultură orală. Cel mai important indicator al culturii orale din Petrova îl constituie băncuţele din faţa fiecărei case orientate spre drumul principal. Ele constituie un loc de întâlnire în care comunicarea este facilitată şi potenţată. În Budeşti însă, lipsa colectivizării, izolarea şi condiţiile grele de trai (Petrova era considerată o comună mult mai bogată decât Budeşti) au dus atât la o

mai bună conservare a tradiţiilor şi a stilului arhitectural, cât şi la o comunicare mai dificilă între săteni. Dacă în Petrova comunicarea se realiza foarte uşor pe cale orală datorită drumului, în Budeşti comunicarea între săteni este mai degrabă una simbolică. Centrul vieţii săteanului din Budeşti nu este locul de întâlnire din faţa casei, ci propria gospodărie. Comunicarea în acest caz se face in mod vizual prin dimensiunea porţii, respectiv a casei. Cel care avea poarta mai mare era un om harnic, deci respectat de ceilalţi, deoarece munca era valoarea principală. Respectul dintre sătenii din Budeşti este înlocuit în Petrova de relaţiile de prietenie şi de sociabilitate. Aici casa mare reprezintă un indicator al bogăţiei acumulate cu sau fără muncă.

Casa monumentală are în primul rând o funcţie simbolică. Utilitatea sa este foarte asemănătoare cu cea a „camerei bune" din casa tradiţională. Camera bună, nelocuită, era menită doar să primească oaspeţi şi să fie arătată musafirilor. În camera bună erau depozitate cele mai de preţ bunuri ale gospodăriei, rezultatul muncii de-o viaţă. Asemănător, casa cea mare maramureşană îndeplineşte aceeaşi funcţie cu camera bună. De cele mai multe ori nelocuită, ea reprezintă rezultatul muncii şi are un rol pur decorativ, simbolic. Iar dacă nevoia îi duce pe proprietarii săi să se mute în casa cea nouă, mai construiesc un nivel, o anexă, sau o nouă casă. (Cazul meşterului de case din Budeşti care construia o nouă casă cu etaj, în aceeaşi curte cu o casă relativ nouă, neterminată nici ea, dar locuită.)

Gospodăria difuză

Importanţa gospodăriei în viaţa socială rurală este afirmată şi de H. H. Stahl: „unitatea ultimă a satului românesc tradiţional este gospodăria şi nu individul" (Stahl, 1959), iar actualitatea acestei idei reiese cel mai bine atunci când ne referim la termenul „gospodărie difuză" (Mihăilescu, 1995). Acesta se referă la „recompunerea unor forme de producţie şi consum între membri ai unei gospodării matcă (de origine), în condiţii de deplasare sistematică a unora

dintre aceştia". Termenul de „difuză" indică relativa de-teritorializare a gospodăriei ca unitate funcţională, unii dintre membrii săi putând să lucreze, eventual şi să locuiască, la distanţe mai mici sau mai mari de rezidenţa de origine a gospodăriei. Gospodăria difuză devine o formă relativ tipică de organizare, o dată cu industrializarea şi migrarea unei părţi a membrilor gospodăriilor ţărăneşti la oraş, definitiv sau sub formă de navetă.

Gospodăria difuză apare pentru prima dată în comunism şi poate fi exemplificată mai ales prin practicile de schimburi informale dintre foştii şi actualii membri ai gospodăriei rurale. Dacă noii orăşeni veneau în satele de provenienţă pentru a face rost de produse agricole (legume, fructe, cereale, carne), aduceau în schimb cu ei modernitatea, atât la nivel de obiecte de la oraş, cât şi de mentalităţi sau practici. Aceste schimburi permiteau însă perpetuarea gospodăriei tradiţionale, depăşind spaţiul şi teritorialitatea. Impactul acestui fenomen se observă şi la nivel arhitectural, cei de la oraş construindu-şi de multe ori case în satele din care proveneau sau contribuind cu expertiză şi materiale la noile construcţii. Acest lucru poate fi observat mai ales în Petrova, unde modificarea caselor datează din timpurile colectivizării şi unde cu siguranţă efectul de gospodărie difuză s-a produs.

Gospodăria difuză este însă un fenomen cât se poate de actual. În condiţiile migraţiei masive a forţei de muncă, gospodăria rurală se sparge din nou, iar legăturile dintre cei plecaţi şi cei rămaşi permit supravieţiurea vechii gospodării. Cei care pleacă la muncă, de cele mai multe ori temporar, trimit bani acasă atât ca să-şi întreţină familiile rămase, dar şi pentru că tot gospodăria rurală rămâne centrul existenţei. Este firesc aşadar ca banii câştigaţi în afara ţării să fie investiţi în construcţia de noi case.

Mai mult, gospodăria difuză este un proces contagios. Cum avem de-a face cu comunităţi restrânse, informaţia circulă repede şi nu durează mult până când noile modele sunt preluate şi de ceilalţi.

Potențialul turistic

„Construirea locuinţei şi organizarea gospodăriei sunt acte de cultură.“ (Sava, 2007) În cele ce urmează, vom afirma că atât turismul, cât şi migraţia sunt acte de cultură.

A doua temă a cercetării s-a axat pe turism şi pe potenţialul turistic al zonei. Ambele comune au potenţial turistic. Concepţia generală a sătenilor este aceea că turiştii ar putea fi interesaţi de localităţile în care trăiesc, dar foarte puţini s-au gândit că ar putea caza turişti. Motivele sunt fie lipsa infrastructurii, fie condiţiile de cazare pe care ar trebui să le pună la dispoziţie: duş, toaletă, mobilă. Unul dintre proprietarii de pensiune din Budeşti consideră că investiţia pe care a făcut-o a meritat efortul şi crede că turismul din zonă poate fi extins. Turiştii care vizitează Budeştiul sunt foarte interesaţi de arhitectura tradiţională, de împrejurimile care pot fi vizitate şi de stilul de viaţă al sătenilor. Din acest motiv, chiar dacă pensiunea pe care o conduce este construită din materiale noi, intenţionează să revină la specificul tradiţional, placând cu lemn construcţiile existente şi construind altele noi din lemn.

În Petrova, singurul proprietar de pensiune îşi doreşte o mai mare promovare a turismului la nivel de zonă. Turiştii care se cazează în pensiunea din Petrova sunt majoritatea turişti de tranzit aflaţi în trecere spre obiective cum ar fi cimitirul vesel de la Săpânţa sau Mocăniţa. Cu toate acestea, şi el consideră că zona are un potenţial turistic foarte mare şi a amintit mai mulţi săteni care intenţionează să-şi deschidă pensiuni, singura dificultate fiind lipsa banilor.

Cazul proprietarului de pensiune din Petrova poate constitui un model, atâta timp cât el reprezintă un fenomen destul de răspândit în Maramureş, dar şi în ţară. Este vorba de migrantul ca „mediator cultural“ (Latour, 2006). Un mediator cultural (*cultural broker*) interpretează şi face accesibile vizitatorilor lucruri care nu le sunt familiare, detaliile exotice, ciudate sau neobişnuite, însuşindu-şi astfel responsabilitatea unor imagini culturale primite. Expertiza în comunicarea culturii este un capital major, din moment ce

mulţi turişti sunt dependenţi de intermedierea relaţiilor lor cu localnicii în termenii aşteptărilor acestora.

Ca proprietar de pensiune, migrantului îi este foarte uşor să îndeplinească rolul de mediator cultural. Proprietarul din Petrova, cândva migrant, s-a achitat cu brio de rolul de mediator cultural pentru turiştii străini care i-au vizitat pensiunea. Este evident că nu este obligatoriu să fi fost migrant pentru a-ţi deschide o pensiune, dar cu siguranţă că cei care au această experienţă de mediator cultural sunt primii recomandaţi. În acelaşi timp, ei sunt şi cei mai importanţi investitori locali, primii care dispun atât de capital, cât şi de cunoştinţe privind utilarea şi necesarul de confort al pensiunilor.

Dezvoltarea turismului în Budeşti şi Petrova este totuşi abia la început. Deocamdată, schimbările majore în viaţa socială se petrec doar la nivelul investiţiei în case şi în confort. Este de aşteptat însă ca, atunci când se vor întoarce, migranţii care au investit în casele noi mai mult ca o datorie socială să înceapă să practice turismul pentru câştigarea existenţei. Întoarcerea definitivă a migranţilor este un fenomen incipient, dar probabil va căpăta amploare o dată cu criza economică şi fiind un fenomen care merită studiat în continuare, mai ales prin prisma destinaţiilor viitoare ale noilor construcţii.

Concluzii şi recomandări

Atât Petrova, cât şi Budeşti sunt sate cu un foarte mare potenţial turistic, atât datorită stilului de construcţie tradiţional, cât şi datorită specificului geografic al zonei. Deşi Petrova are un drum de acces mai bun, majoritatea localnicilor sunt foarte săraci. Primii oameni care ar putea să-şi deschidă pensiuni aici sunt cei care şi-au construit casele cu banii câştigaţi în străinătate, dacă ar vedea un câştig potenţial şi facil. Ceilalţi, care şi-au păstrat vechile case, consideră că nu au condiţiile necesare pentru a primi turişti.

Situaţia satului Budeşti este destul de diferită de cea din Petrova. Fenomenul construcţiilor noi are o amploare mult mai mare atât în rândul celor care au fost la muncă în străinătate, cât şi al celorlalţi săteni. Principalul pericol în Budeşti este faptul că sătenii îşi demolează sau vând casele de lemn pentru a construi altele noi. Putem vorbi aici şi de un mimetism social, dar mai ales de nevoia de respect a muncii, respect dobândit prin mărimea casei. Din punct de vedere financiar, sătenii din Budeşti nu ar avea atât de mare nevoie de turism pentru a supravieţui. Este evident că factorul economic şi câştigul financiar ar avea destulă importanţă în influenţarea localnicilor pentru a primi turişti, dar mult mai important este modelul social pe care l-ar urma. Cu alte cuvinte, sătenii ar primi turişti dacă şi alţi oameni ar face la fel iar acest lucru ar deveni o valoare pozitivă.

Soluţiile propuse de noi pentru păstrarea specificului zonei prin dezvoltarea turismului diferă pentru cele două sate. În Petrova, primii care pot dezvolta turismul sunt proprietarii de case noi, cei care au muncit în străinătate şi mai ales autorităţile. Acţiunea trebuie să pornească de la vârf spre bază şi există deja un plan al Primăriei de a cumpăra casele de lemn şi de a construi un sat de vacanţă în stil tradiţional.

În Budeşti însă, dezvoltarea turismului ar trebui să apară ca un proces natural. Oamenii ar primi turişti dacă ar simţi că au de câştigat pe plan simbolic, comunicarea trebuind să se realizeze mai ales pe orizontală. Există însă riscul ca tocmai specificul tradiţional al zonei să se piardă în încercarea de a mări capacităţile de cazare. Cei care şi-ar deschide primii pensiuni ar fi cei care au case noi iar modelul lor ar putea fi preluat de ceilalţi tot prin construirea de case noi. Din acest motiv este necesară o comunicare verticală intensă pentru păstrarea stilului tradiţional în noile construcţii sau implementarea unor norme foarte stricte, norme care ar fi respectate cu o probabilitate mai mare decât dacă o astfel de acţiune ar avea un precedent similar în satul Petrova, caracterizat mai degrabă de o anomie (nerespectare a normelor şi creare a altora noi) cauzată în mare parte de colectivizare şi comunism.

Modalităţile de comunicare alese pot fi de asemenea diferite în cele două localităţi. Localnicii din Petrova pot fi convinşi mult mai uşor de către autorităţi prin comunicare directă, pe când cei din Budeşti pot fi convinşi de persoane cu statut ridicat şi mai ales pe bază de modele şi poveşti de succes.

Bibliografie

Anghel, Remus, „Changing Statuses: Freedom of Movement, Locality and Transnationality of Irregular Romanian Migrants in Milan", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34, 5, 2008, pp. 787-802.

Cernescu, Trăilă, „Schimbări din perspectiva locuirii în mediul rural românesc", *Sociologie Românească*, 1, 2000, pp. 44-66.

Latour, B., *Changer de société – Refaire de la sociologie*, Editions de la Découverte, Paris, 2006.

Mihăilescu, Vintilă, „Tranziţia mentală în mediul rural", comunicare la a II-a ediţie a Conferinţei Societăţii de Antropologie Culturală din România, Ilieni, 1995.

Sava, Eleonora, „Multiculturalism şi locuire. Un studiu de caz", *Memoria etnologică*, 24-25, iulie–decembrie 2007.

Stahl, H.H., *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe*, vol. II, Editura Academiei, Bucureşti, 1959.

10.
REFUGEE INTEGRATION IN ROMANIA – THE FIRST AND THE SECOND WAVE COMPARED

Astrid Hamberger
Universitatea din Bucureşti
Facultatea de Sociologie şi Asistenţă Socială

The Central and Eastern European countries have started to receive refugees and transform themselves from refugee producing countries to refugee destination countries once with the fall of the Iron Curtain and the dissolution of the Soviet Bloc in 1989. In this respect, Romania ratified the 1951 United Nations Convention Relating to the Status of Refugees on the 7th of August 1991[150]. Prior to 1990 the asylum institution, based on the 1951 Convention, did not exist in this region. Between 1991 and 2010 Romania recognized approximately 3000 refugees under the 1951 UN Convention Relating to the Status of Refugees. Nowadays, only around 1200 still live in Romania as many of them left Romania due to the discrepancy between Romania's economic situation and the refugees' individual expectations, the lack of an integration policy and of a coherent legislation regarding the management, rights and duties of the recognized refugees in Romania.

My empirical research on the integration of refugees concluded that in terms of the timing of their arrival and the context of reception, in Romania there can be identified two waves (or arriving decades) of recognized refugees: refugees arrived before year 2004 (which I call the first wave),

150. Hungary recognized its first Convention refugee in 1989; Czech Republic in 1990; Slovakia and Poland in 1992; Slovenia in 1995 and Bulgaria in 1996 (UNHCR, 2000: p. ix)

and refugees arrived after year 2004 (which I call the second wave). The first wave is characterized by the lack of a coherent legislation regarding asylum seekers and refugees and the lack of a policy/program regarding their integration. This wave is also characterized by a further migration from Romania to the Western European countries. The second wave is characterized by the restructure of the asylum and refugee legislation which began in year 2004. These changes have brought along the beginning of a new system in managing asylum seekers and refugees in Romania, mainly by the adoption of the first integration program for the persons who have received a form of protection in Romania (Emergency Ordinance 44 from 2004). These two distinctive waves characterized by different legislation in the refugee field have brooded different patterns of integration among the settled refugees in Romania.

The following analysis will comparatively examine the legislation characterizing the integration of the two distinctive waves of refugees who arrived in Romania after 1990. This comparison is essential in explaining the differences in the integration of the two waves of refugees. Moreover, the comparison also draws some assumption regarding the massive refugee departure from Romania.

The first wave: Romania, country of destination and transit for refugees

The story of the first wave of refugees in Romania is grounded on two sources of information: primary data and secondary data. The primary data are the interviews taken to the representatives who have come in contact with the first generation of refugees and the refugees' stories themselves. The representatives are the leaders of the ethnic and refugee communities in Romania who have worked with their cases, but also other persons from the ethnic or refugee community. Other primary sources that provided valuable information regarding the legal situation of the refugees in

the first wave are the stories of the refugees themselves. Between February and November 2010 I have interviewed 30 recognized refugees who are living in Bucharest. The interviewed refugees came from Congo, Cameroon, Iran, Rwanda, Kuwait, and Turkey. My field work aimed to gather data about the integration of the refugees in Romania.

The secondary data, the only secondary source I could find about the refugees who arrived in Romania before 2000, is the UNHCR study regarding the existent refugee legislation in the Central and Eastern Europe between the 1991 – 1999 – Integration Rights and Practices with Regard to Recognized Refugees in the Central European Countries, Geneva (2000).

One of the persons who came in contact with the first wave of refugees (before 2004) is the leader of the Muslim community in Bucharest, Dr. Ahmed Mazar Nakechbandi, a former student from Syria who received the Romanian citizenship in 1992. He recounted that the first refugees in Romania arrived in 1991: „They were 300 refugees coming from Somalia who stayed at Baneasa airport centre in some huts. They came from the desert directly to winter conditions. Then they took them to a dorm where they had to live five in a room. Some of them had a very good social position back in their country. When they came here they thought they will receive every social benefit that refugees received in the West, but contrarily, Romania was back then in a situation when it needed social help."[151]

For many years, the Muslim community offered refugees spiritual assistance, social assistance, and help with food and clothes. Dr. Ahmed also remembers that between 1999 and 2003 waves of refugees arrived to the mosque where together with the Muslim community he served around 100 meals per week for the refugees coming there.

Because Romania was in a situation when it needed social and economic help itself, the refugees encountered a poor country which could not offer them the assistance they

151. Interview with dr. Ahmed Mazar Nakechbandi, a leader of the Muslim community in Bucharest, October 2010.

needed. Due to the rough conditions found in Romania and because the legislation regarding the status of these people was almost inexistent, many refugees have left Romania after some years. They moved forward to the richer Western countries:

> Romania is a tolerant country. After 1990 Romania took a leap and wanted to accept refugees. If you want to be a good host, you mustn't keep your door closed. So, it is a shame to invite a guest and not being able to provide some food for him. Many refugees hoped for a better life here, but when they came here they could only find hunger and misery. I don't speak about the Romanian folk, because Romanians are tolerant from nature and they are far more hospitable than other countries. But Romania signed a project that she didn't know"[152], argued dr. Ahmed.

Thus until 2004 many asylum seekers used Romania as a transit country towards the West. Dr. Ahmed, the leader of the Muslim community, recounts that he treated many cases of frostbites and other medical complications for the refugees who tried to cross the Romanian border illegally:

> I am a doctor and I was ensuring them with medical assistance. I treated some cases of frostbites because some wanted to leave the country by passing the border. They were from Iraq and some of them are in Sweden and Switzerland. Many of them paid loads of money believing that they will be arriving to Austria. Only after some time they realized that they are not in Austria.[153]

He also argued that many of the asylum seekers did not receive the refugee status; otherwise they couldn't have left Romania. Thus they were not registered in the Romanian official system and the Western foreign authorities didn't know where they come from. Now, refugees have personal codes applied to them. After entering the EU the asylum seekers are registered and they must go back to the country where they first registered their asylum application.

152. *Ibidem*.
153. *Ibidem*.

The leader of the Muslim community argued that the lack of a clear legislation regarding asylum in Romania attracted many „bogus“ refugees (in contrast to genuine refugees) whose aims were to use Romania as an access ramp toward Western Europe:

> Regarding the legislation in that time, there wasn't any. There was no clear legislation of the Romanian state regarding refugees: they didn't know who was a refugee and they didn't have a serious filter to analyze the ones who are refugees or not. This uncertain „refugee umbrella“ was for many years a type of hook for the ones who wanted to spend a time here and then to leave from Romania towards the West. But among them there were also people who for real needed all the help they could get: poor people, children, families.[154]

Dr. Ahmed also recounted that the lack of legislation was supplemented by the lack of basic knowledge of the personnel in charge with the management of asylum seekers arriving in Romania in those days. The same situation is also recounted by the refugees themselves: „The ones dealing with the asylum procedure did not have basic knowledge about the countries in the world. They told me that Cameroon is in South America.“[155] Besides this, the refugees remember that not only they faced the lack of legislation and the authorities' lack of knowledge regarding their situation, but they were also periodically and unexpectedly checked by the police. The refugees have criticized these behaviors arguing that compared to other refugee receiving countries, in Romania, the institution dealing with the refugees' status and integration is the police, a coercive institution.

Moreover, in the first wave, integration of the recognized refugees was not at all a priority for the Romanian authorities. Besides, the legislation was sprinkled with many inconsistencies which hampered the refugees' integration in Romania. In the first wave, no law existed regarding the integration of recognized refugees in Romania: „*No provisions in any related laws or Decrees state a general obligation on*

154. Interview with dr. Ahmed Mazar Nakechbandi, a leader of the Muslim community in Bucharest, October 2010.

155. P, Refugee from Cameroon, 38 years old

the part of the state to facilitate the integration of recognized refugees..."[156] ; „*Until year 2000 – 2001 there were no fundamental laws for refugees. No one knew where to ask for your rights. After 2004 things have started to change, they move slowly but they move in the right direction.*"[157]

The first wave of refugees in Romania was in both UNHCR and the refugees' opinions a wave which beneficiated by „the least favorable regime of rights to recognized refugees." This period was characterized by the lack of legislation in this field. According to UNHCR, between 1991 and 1999 there was „no separate default regime of rights and no favorable residency status from which they could draw such rights"[158]. According to UNHCR, instead of a coherent legislation regarding the status and integration of refugees in Romania, the Romanian Refugee Law was constituted by an exhaustive list which comprised specific rights of refugees.

The UNHCR's study argued that between 1991 and 1999 in Romania one can find „Special Problems Related to an Inadequate Residency or Refugee Status". They referred to the fact that the refugee status in Romania was limited to a period of three years (with a possible, and in theory, final extension of another two years on the same conditions as the initial refugee status) after which the refugee automatically fell under the aliens' regime in Romania. To become eligible for the Foreigners regime and settlement in Romania, a refugee had to satisfy special requirements applied only to foreigners: a residence permit, demonstrating financial capacity, secured accommodation, travel documents, and an original and clean criminal record from the home country.

The requirement to provide a criminal record from the country of origin in order to achieve the aliens' status represented another obstacle toward the refugees' integration in Romania. This situation was also encountered in other countries such as Slovakia, Slovenia and Poland (because

---

156. UNHCR. (2000) I*ntegration Rights and Practices with Regard to Recognized Refugees in the Central European Countries*, Geneva, p. 56.

157. D, Refugee from Cameroon, 43 years old.

158. UNHCR. (2000) *Integration Rights and Practices with Regard to Recognized Refugees in the Central European Countries*, Geneva, p. 5.

these countries' legislation contained no special exceptions for recognized refugees). Many recognized refugees in Romania were unable to answer these conditions. This could be one of the explanations of the refugees' mass departure from Romania towards Western Europe during the first wave of analysis.

According to UNHCR the automatic expiration of the refugee status is unfamiliar to the 1951 Convention. Moreover, it strips the recognized refugee of his status without providing a secure status, as foreseen by the international instruments and by the 1951 Convention which Romania signed and agreed upon: „Conditions which are irrelevant to the fear of persecution he may still have and the protection he may still require, residency under the foreigners regime, cannot in fact provide the aspects of protection and the continuity of residence provided by refugee status. Placing refugees in such a position is inconsistent with their rights under the 1951 Convention“[159]. Thus, in this first wave, Romania acted contrary to the international law and considered to be a violation of the 1951 UN Convention Relating to the Status of Refugees: „At present, the Romanian provision providing for the automatic expiration of refugee status does not satisfy any of these conditions, and as such, is in clear breach of the 1951 Convention standards“[160].

Under the 1951 Convention, a recognized refugee maintains his refugee status until he or she acquires the citizenship of the country of destination. The status can indeed to be withdrawn when he or she does not longer need international protection (the situation in his country of origin has remedied) or if the authorities of the destination country discover that the status was granted based on the misrepresentation of material facts or based on the exclusion causes stipulated by the 1951 Convention.

A further inconsistency in the Refugee Law in Romania before 2001 was that once a refugee was granted a domicile

159. UNHCR. (2000) Integration Rights and Practices with Regard to Recognized Refugees in the Central European Countries, Geneva, p. 53.

160. *Ibidem*.

in Romania his refugee status was withdrawn. Applying for a permanent domicile in Romania provided no advantage for refugees as they would fall automatically under the aliens' regime with fewer rights and many conditions to fulfill. UNHCR (2000:51) argued that the only advantage for refugees would have been to reach the five-year limit of refugee status and then to obtain a domicile in Romania, domicile which would have allowed the former refugee to legally stay in Romania. Similar to other positive situations which were present only on paper, until 2000 no foreign national was granted a domicile in Romania despite the existence of 4000 pending applications.

Until 2004 when Romania signed the first integration program for refugees and other immigrants in Romania, „integration" was not a popular subject for the Romanian authorities and refugees were treated like any other foreign person who arrived in Romania: „Romania, Slovakia and Poland are the only countries to date whose Asylum Laws do not include legal provisions formally recognizing their obligations with respect to integration."[161] Until 2004, the integration of immigrants was the duty of the UN Refugee Agency in Romania. The UN Agency was integrating immigrants into the Romanian society by funding different NGOs activating in the field of integration in Romania (Jesuit Refugee Service, OFRR – The Organization of Refugee Women in Romania, ARCA – The Romanian Forum for Refugees and Migrants):

> In 1997 there was no organization which helped refugees. There was nothing. You were treated as a foreigner who came to school. But I didn't come for school and we didn't have the same benefices as the students. The ones from the police treated us like foreign students because there was nobody trained on refugee issues. There was only the Red Cross, a UN agency sent by UNHCR to assist us. They gave us clothes, food and medical assistance. You had to find your own housing because you could only stay in the refugee centre which was full of Somali people and the conditions were pretty bad.[162]

161. *Idem*, p.27.

162. Al, Refugee from Congo, 36 years old.

No other state program for integration existed. The analysis made by the UNHCR regarding the existent refugee legislation in the Central and Eastern Europe emphasizes that between the 1991- 1999, Romania and Poland had the least favorable regime of rights for refugees. The refugees arrived in Romania before 2004 have come across many difficulties in their settlement in Romania. Their stay was characterized by the lack of an integration program for refugees, harsh conditions for naturalization, a misuse of the 1951 Convention Relating to the Status of refugees – the automatic expiration of the refugee status after three years, impossible requirements for refugees in order to extend their residency (for example the obligation of a clean criminal record from the origin country), the breach of the UNHCR Convention regarding the guarantee of their protection, and no special treatment for refugees as stipulated by the 1951 Convention relating to the Status of Refugees (and its 1967 Protocol), which is the key legal document in defining who is a refugee, their rights and the legal obligations of states.

The second wave: Romania, country of destination for refugees

If in the first wave integration was not a priority for the Romanian government, in the second wave (after 2004), due to the political changes in the Eastern Europe, integration of refugees and other immigrants in Romania has become a planned activity: „*Starting with the years 2000, everything was more organized. There was a place where you had your interview, where to go if you have a problem and so on. But the Africans who came before 2000 did not have a lawyer to represent their case. They pleaded their case by themselves. Slowly, UNHCR became more visible, because there were many refugees arriving.*“[163]

163. *Ibidem*.

The year 2004 has brought along important institutional and legislative changes in the field of asylum and refugees. The most important change was the adoption of the community Acquis regarding the asylum and refugees: the field of asylum and refugees (recorded the biggest legislative progresses because there was no previous legislation), the enactment of the first law for immigrant integration, a progress in the alien legislation (no visas for the EU citizens), and an increased interest to the study of migration. The integration program is known to enter the Romanian legislation under the name of Ordinance No. 44/2004 regarding the social integration of foreigners who have acquired a form of protection or a right to stay in Romania, and the citizens of the Member States of the European Union and European Economic Area.

Today, integration is a duty of the Romanian Immigration Office and the designated Ministries. According to the Romanian Immigration Office, each institutional actor (The Ministry of Administration and Interior, The Ministry of Education, Research, Youth and Sport, The Ministry of Labor, Family and Social Protection, The Ministry of Health) is responsible for the integration of foreigners in the field of activity they are specialized.

The general objective of the integration program is to provide the refugees with opportunities in order for them to become able to maintain themselves, to become independent of the social assistance offered by the state or the NGOs and to actively participate in the economic, social and cultural life. Thus any foreigner who was granted a form of protection is entitled to the same rights as any other Romanian citizen, such as access on the labor market, access to unemployment benefices; access to any form of education, but still the recognition of the studies is a problem; access to housing, but the financial help from the Romanian state is offered to those who enter the integration program and have found housing and signed a lease with the owner of that house (in most cases refugees encounter the owners' reluctance to sign a lease due to the taxes they must pay, which is doubled by the owners' unwillingness to rent out a

house to non-nationals); access to medical assistance, but still there are problems with the recognition of the refugees' identification number; access to social assistance; access to citizenship – but still there is no specific support to help them pass (MIPEX, 2011), access to language and cultural orientation courses.

The same problems that the first wave of refugees has encountered in its path toward integration are still, in a smaller percentage, encountered in the second wave. Problems regarding the Romanian institutions' lack of knowledge regarding the rights of the refugees are one of the most acute problems the second wave of refugees is facing nowadays: „*The only problems are in administration. You present yourself as a refugee and they don't know the legislation. If you know the laws, than it is ok*“[164]; „*A few years ago they told me that I am not allowed to open a bank account. I proved them wrong and I opened the account. The document was not recognized even by the authorities. It's strange... It's a document made by the authorities, but not recognized by them. It's frustrating... Right now I don't have the same needs as before, but I believe many who are at their beginning in Romania bump into these problems*“[165]; „*I wanted to make a telephone subscription but they didn't give me one because of my papers. I was forced to buy a telephone card which I must recharge.*“[166]

Despite its inconsistencies, at present, like many other countries in the European Union, Romania is characterized by assisted integration, which means that migration has become planned and so has the process of integration[167]. Following RIO's Integration rapport from 2009, the duration of the integration program is one year and is carried out at request, as the integration program is not compulsory for the persons who have received a form of protection or a

164. J.L, Refugee from Congo, 48 years old.

165. J, Refugee from Cameroon, 32 years old.

166. W, 36 years old, Congo, 2005.

167. Bernard, S. William. „The integration of Immigrants in the United States“, *International Migration Review* 1, (1967): 23-33.

right to stay in Romania. Moreover, the integration program and its activities are determined by taking into consideration the needs of the beneficiaries. Nowadays, the refugees beneficiate first of all by the integration program which is formed by sessions of cultural accommodation, social counseling and information regarding the legal rights, Romanian language classes, psychological counseling for the persons with special needs, while they are granted the rights of any other Romanian citizen (economic and political integration, housing, medical and social assistance).

Indicators of integration: the first and second wave compared

Language and cultural accommodation courses

Since in the first wave there was no integration program, in Romania there were no legal provisions granting refugees language courses (UNHCR, 2000:192). Thus, in the first wave there was no state practice or legal provision granting recognized refugees a right to free Romanian language courses. UNHCR was the only institution which, through its assisting partners which were created and financed by UNHCR (NGOs activating in the integration of the refugees), has organized Romanian language courses for refugees: „During 1998, the Ministry of Education nonetheless agreed to allow language classes to be held in some public schools, in the context of a UNHCR program offering language classes to recognized refugees. Three different levels of language courses are offered in this program, which had sixty-eight beneficiaries in 1998“[168].

In the second wave, following the requirements of the European Union, the recognized refugees are entitled, through the integration program, to free Romanian language courses which are organized by the Ministry of Education and

168. UNHCR. (2000) *Integration Rights and Practices with Regard to Recognized Refugees in the Central European Countries*, Geneva, p. 27.

Research in collaboration with the Romanian Immigration Office. At the end of the course the participants' knowledge regarding the Romanian language is evaluated by a committee and a certificate of participation is granted. Moreover the refugees have the right to cultural accommodation sessions which are carried out by ORI's specialized personnel in order to familiarize the foreigners with the Romanian traditions, customs and cultural values and to offer practical information regarding the Romanian society.

Employment

Until 1997 all refugees needed a work permit for employment. Receiving a working permit was first of all limited by the short-term identity/residency cards which refugees were required to renew every six months. Since an employment contract could not exceed the validity period of the refugees' identity/residency cards, many employers – who usually search for long term contracts and stability of personnel in their companies – did not find suitable to hire refugees. Additionally, in the first wave, acquiring a working permit was limited by the employers' will to get a work permit for the refugees. The discussion with the refugees revealed that the working permit could only be asked by the employer, who was obligated to pay bigger taxes than when hiring a Romanian citizen.

The lack of a permanent job is in any immigrant situation a crucial impediment toward his/her integration, stability and security in the destination country. Because the refugees could not find any legal job (due to the harsh conditions and limited residence status), many refugees have enrolled on the black market in jobs which did not match their educational background and intellectual aspirations: „In countries where asylum-seekers face both a prohibition of legal employment and long asylum determination procedures, during which they are granted inadequate or no state assistance, some asylum-seekers will inevitably engage in areas of the informal economy, in which they tend to remain

for some time even after receiving refugee status. This particular situation continues to be especially acute in Romania and Bulgaria, for example“[169]. The impossibility to find work can be considered to be a powerful reason to leave from Romania to safer economic countries. Other obstacles in finding work mentioned by both UNHCR and the refugees in the first wave were: limited language skills; generally high rates of unemployment, a lack of appropriate qualifications for the current labor market. Despite the fact that the 1951 Convention emphasizes the importance of the economic integration of the refugees through vocational courses, requalification programs, and job-placements, before 2001 in Romania no such courses were organized. An alternative to these state courses were organized by UNHCR with private companies who provided vocational training to refugees in fields such as accounting, driving, secretarial skills, and toy manufacturing. Through its implementing partners, UNHCR also provided a variety of other employment assistance programs for refugees, including job placement services, small business grants, Romanian language classes, and courses at the Chamber of Commerce for beneficiaries of the business grants. One successful program financed by UNHCR was the creation of a network formed by recognized refugees in Bucharest who have been recruited as counselors in order to provide assistance to the newly arriving asylum seekers and recognized refugees: „Working primarily from the refugee camps, these community workers provide counseling, interpretation, and assist amongst other things with the various procedures a refugee follows and types of paperwork he completes to exercise his rights. They are given a monthly stipend by UNHCR for this work.“[170]

Compared to the first wave, when the refugees did not beneficiate of any state support for finding work, the refugees in the second wave are granted the right to work without a work authorization, the right to the unemployment

---

169. UNHCR. (2000) *Integration Rights and Practices with Regard to Recognized Refugees in the Central European Countries*, Geneva, p. 75.

170. *Idem*, pp. 116-119.

benefits, and the right to measures regarding the stimulation of the workforce – the same rights as any other Romanian citizen. Moreover, for the persons who received a form of protection in Romania and who are participating in the integration program, the new law for refugees grants assistance for finding a job through the National Employment Agency.

RIO (2009) notes that regardless of the fact that the work permit requirement was abolished in 1997, many years after this law and even today, the employers are not educated and informed regarding the rights of the refugees in Romania and they request a work authorization for their employment. The same treatment is mentioned by the refugees themselves: „*Many years after this law, we walked around with the law in our pockets because all the employers knew that we need a working permit. But with this new law, we did not need one*“[171] ; „*The people in human resources didn't know that refugees have the right to work. ARCA has sent me the law and only after they saw the law they said it's ok to work and that I don't need a working permit.*“[172]

Regarding the vocational courses in the second wave, the current legislation mentions an assistance system for the persons who received a form of protection in Romania, system which takes into consideration adapting the services offered by the employment agencies to the refugees' specific needs. No explicit measure is described in the legislation.

Another problem is the recognition of refugees' studies, an issue which has been presented in the Parliament by the Romanian Immigration Office, but it hasn't been taken into consideration yet.

Housing

The same as the lack of employment facilities, before 2001 the Romanian government provided no specific provisions for the recognized refugees for their temporary or permanent

171. D, refugee from Cameroon, 43 years old.

172. J., Refugee from Cameroon, 32 years old.

housing. Until the integration program was implemented in 2004, the only facility granted by the Romanian government for refugees was the possibility to remain temporary in the refugee center after proving their inability to secure a private housing: „However, this camp closed in 1999 and the possibility to remain at the camp no longer exists at the new refugee center. Once this option was terminated, UNHCR provided an installation grant to all recognized refugees who had to move from the camp, as well as accommodation or material support to those deemed vulnerable persons."[173]

Before 2001 refugees were entitled to private housing on the same terms as nationals – because the legislation did not differentiate between nationals and non-nationals – however, few could afford one private accommodation. This is due to the discrepancy between the refugees' income and price for a private housing. As a response to these difficulties in finding housing and because housing is one of the most important problems faced by refugees in their integration, the Romanian National Council for Refugees and UNHCR provided refugees assistance in finding housing. This consisted in a one-time installation grant to both refugees who were living in the camp as well as those living in private accommodation. UNHCR gave priority to the refugees who proved willingness to integrate into the Romanian society such as families with children who enrolled their children in school, refugees who registered with the employment office, participating in the NGOs employment program, and registering for Romanian language courses. According to UNHCR, by the end of 1998, a total of 170 installation grants have been granted to 360 recognized refugees.

Nowadays, recognized refugees in Romania have the same rights to find an accommodation as any Romanian citizen. The persons who participate in the integration program can receive a subsidy of maximum 50% of the rent. The subsidy is conditioned by a contract signed between the refugee and the householder. In most cases the refugees

173. UNHCR. (2000) *Integration Rights and Practices with Regard to Recognized Refugees in the Central European Countries*, Geneva, p. 133.

encounter the owners' reluctance to sign a lease due to the taxes he/she must pay, doubled by the owners' reluctance to rent out a house to non-nationals. Moreover, the ones enrolled in the integration program beneficiate by accommodation in the administrative centers for maximum nine months. According to RIO's integration rapport, in 2009 in Romania there were no registered cases of refugees without housing, compared to other European countries (Hungary).

Social assistance (financial help)

The foreigners with a form of protection and enrolled in the integration program can beneficiate from a monthly reimbursable financial help from the Romanian Ministry of Work. This help can be granted for a period of six months, with the possibility of extension for three more months. The amount of this financial help represents the same amount as the minimum salary in Romania and is granted for each member of the family and it is granted after a social investigation. In the first wave refugees were offered this kind of financial help by UNHCR and its partners, as well as by other humanitarian organizations such as different religious institutions (The French Church, mosques).

Education

Enrolling in educational institutions in Romania posed many difficulties for both children and adult education in the first wave.

In what concerns the children's primary education, according to UNHCR (2000) before 2001, Romania was disobeying the European standard of minimum of six to seven years of free primary education by limiting the refugee children to a total of four years of primary education. Moreover, compared to children of Romanian nationals, the refugee children did not have the right to free secondary education as they were treated as simple aliens: „Children of refugees in Romania are by law also subject to school fees, which

average 250 USD per month, the equivalent of approximately eight times the national minimum wage (...) Fortunately, to date, the Ministry of Education has chosen not to apply this restrictive provision in the current law, and has waived these fees in the case of secondary schools."[174] The same experience is also recounted by the refugees themselves: „*My mother made all she could that we get accepted in school like every child without any fee. They told me that I have to pay the university like any other foreigner. They didn't know the legislation, that refugees have the same rights like any Romanian. Afterwards they decided that I shouldn't pay any fees.*"[175]

In what concerns the access to university studies, UNHCR noted that until 1998 refugees were granted the right to university studies on the same terms as nationals on the condition that they pass the general university entrance exams. After 1998, UNHCR has noted, no waiver has been applied in the case of refugees and they were required to pay their education which in those times totaled 350 USD per month.

Regarding the children's education, at the end of the first wave of refugees, UNHCR collaborated with teachers and school authorities for monitoring the children's attendance in school. The refugee parents beneficiated of incentives which motivated them to send their children at school on a daily basis. Other assistance in the form of language classes was given in relation to the nine-month and a one-year language course (or the passing of an exam before entering school) for children.

Despite the negative provisions for refugees in Romania, UNHCR has noted that in the case of refugee children, the collaboration between UNHCR, Romanian National Council for Refugees, Save the Children and the Romanian authorities (schools which are attended by children of refugees)

174. UNHCR. (2000) *Integration Rights and Practices with Regard to Recognized Refugees in the Central European Countries*, Geneva, p. 188.

175. F, Refugee from Kuwait, 25 years old.

was a huge success. In this period these institutions assisted secondary school refugee children with transportation to school, provided needs-based subsidies for the costs of school materials, and organized extra-curricular activities and camping trips, recreational and educational activities, and additional Romanian language courses for children.

Nowadays the recognized refugees have access to any form of education in the same conditions as any other Romanian citizen. In order to enroll in the first school year corresponding to their education, the minors as well as the adults can participate free of charge to a course of Romanian language if they enroll in the integration program: „*My children had a place in school from the second day. My boy is 17 and my daughter is 15 now.*“[176]

Even if these provisions exist at a legislative level, many refugees are facing problems due to the non-recognition of their studies, an issue which was signaled by the Romanian Immigration Office in the Parliament, but the authorities did not rest on this subject until now. Moreover, administrative issues are still seen today, despite the existence of a legislation of refugees: „*Right now I am enrolled in school under a Moldavian identification number. The system does not recognize my refugee identification number and they had to give me a number because I was enrolled in school.*“[177]

Medical assistance

A guide on health assistance for refugees conceived by ARCA argues that until 2003 the refugees in Romania faced serious difficulties in accessing the health services they required. Some of the main problems identified were the insufficient coherence between the normative acts which regulated the refugees' right to medical assistance and the lack of some terminological and methodological definitions. This has led to numerous blockages in applying the health insurance law and medical assistance for refugees. In many cases, these

176. V, 35 years old, Serbia, 2001.

177. F, 25 years old, Kuwait.

were overlapped by the personnel's lack of knowledge regarding the legal provisions of the health services. After 2004, the foreigners who have received a form of protection in Romania have the right to medical assistance as any other Romanian citizen. To beneficiate of these rights, they must pay their contribution to the health insurance fund (Law No. 95 from April 14, 2006 regarding the reform in the health field). According to this law the foreigners who have been granted a form of protection from the Romanian state before the implementation the Government Ordinance nr. 44 from 2004 regarding the social integration of the foreigners in Romania must pay the legal health insurance fees starting with this date. Still, some of the refugees in the second wave have reported the same inconsistencies found in the first wave.

Access to citizenship and naturalization/ Political integration

In the first wave, despite the lack of integration assistance for the recognized refugees, the Romanian citizenship laws compelled refugees to show evidences of their integration in the Romanian society. These requirements were asked in the absence of any integration program which could facilitate the refugees' integration. As a result, in Romania, but also in the other Central and Eastern Europe before year 2000, despite the imperative requirements of UNHCR, no facilities were considered for refugees: „None of the other countries under consideration have legal provisions specifically reducing the residency requirements for the naturalization of recognized refugees. The most common period of residency required of aliens in general for the purposes of naturalization is five years. This is the case in Romania, Poland, Slovakia and the Czech Republic, while Slovenia continues to impose the harshest requirement in this respect, namely, ten years."[178]

---

178. UNHCR. (2000) *Integration Rights and Practices with Regard to Recognized Refugees in the Central European Countries*, Geneva, p. 16.

Regarding naturalization, in the first wave, Romania was also posing difficult conditions for the refugees to fulfill. The first and most important obstacle was the automatic expiration of the refugee status. In the conditions when citizenship was limited by a five years of residence in Romania, a three year automatic expiration of the refugee status (which implies a three years residence in Romania) comes in a clear contradiction with the citizenship law and the eligibility for naturalization. Moreover, the recognized refugees received an identification card which served as a residence permit extendable every six months. According to UNHCR, in this situation the „refugees suffer from an inadequate legal status or situation of insecurity“[179].

Another obstacle in the refugees' naturalization in the first wave were the delays in the procedure for the future eligible Romanian citizens: „In Romania, several applications by refugees, most of whom are married to Romanian citizens, have now been pending since at least 1996 (...) Hence, the naturalization process is further delayed by several years, in two countries where refugees already face difficult or long residency requirements in order to become eligible to apply“[180]. In the first wave, despite the UNHCR's recommendation made in year 2000 that legal exceptions should be made for refugees with regard to the legislation on citizenship and that Romania's legislation stipulates that the residency requirement of five years can be reduced in well justified cases, it has never been applied to recognized refugees.

If before 2000 the residency requirement for naturalization was five years, in the current Citizenship Law this requirement was increased to eight years. It might be stated that the legislation in the first wave was more advantageous for refugees as they were required five years of permanent residency for acquiring the Romanian citizenship compared to eight years required in the second wave. Being married to a Romanian citizen is another way for refugees to acquire

179. *Idem*, p23.

180. *Idem*, p19.

the Romanian citizenship. In the first wave, for the refugees married to a Romanian citizenship, the residency requirement was reduced to three years in the first wave and to five years in the second wave. But even if the legislation in the first wave seemed to be more beneficial for refugees, the automatic expiration of the refugee status was a serious obstacle in the refugees' integration. The records show that Romania granted the two year extension to all refugees who asked for it, but only after a thorough analysis of their case, similar to their first asylum request.

To UNHCR's knowledge, since December 1989 to October 1999 only two recognized refugees had been granted Romanian citizenship though several applications have been pending for several years.

According to Migrant Integration Policy Index (2011), a recent analysis on the integration policies in Europe and the USA, after years of residing in Romania, migrants and their descendants do not have clear paths to citizenship, a gap in the integration policies which is found in most Central European countries. More exactly, the migrants' children born legally on Romanian territory are not automatically Romanian at birth. Besides, in order to acquire citizenship the first generation immigrants face State committees testing their language and knowledge of Romanian citizenship, history, geography, culture, etc, all without specific support to help them pass (no structured and specific manual for citizenship was created for them). They must also prove vague income and good character requirements. Moreover, dual nationality is only possible for first generation migrants who naturalize.

When it comes to the political participation of the foreigners in Romania, the MIPEX study concluded that Romania scored lowest on political participation of all 31 MIPEX countries. This means that apart from the right to create media, non-EU residents cannot become a part of democratic life. This is an impediment found in the Law 194/2002, which confirms that they cannot set up their own political association or join political parties, and that the new communities cannot obtain State funds to organize politically – except through occasional European Integration Fund projects, and

they are not allowed to vote. One attempt to engage the migrants in the future is the immigrant consultative bodies (which are still absent from Central Europe), mentioned in the 2010 Action Plan to implement the National Migration Strategy.

NGOs – Complementary activities of the state services

Several NGOs have been created (financed by UNHCR) in order to assist the UNHCR in its activities dedicated to the recognized refugees in Romania. These NGOs came to support UNHCR with activities concerning the refugees' integration in the Romanian society.

UNHCR also created a network of the recognized refugees through which a number of recognized refugees have been hired by UNHCR as counselors for the newly arrived asylum seekers and recognized refugees in Romania. In the UNHCR's opinion, this project had some indirect benefits for the refugees, such as employment and the developing of the informal networks. These networks were considered by UNHCR as one of the primary sources of employment opportunities.

Today, the same NGOs are still cooperating with the Romanian Immigration Office. They are: ARCA – The Romanian Forum for Refugees and Migrants (assisting the refugees with their health insurance, social assistance, the Romanian citizenship, jobs, preparing and informing the local authorities, monitoring the individual cases); Save the Children (assisting the refugee children with counseling and integration into the Romanian society, counseling the children's parents in issues such as the importance of sending their children at school, monitoring the children's school results, recreational activities); the Romanian National Council for Refugees (CNRR) (assisting refugees and asylum seekers with juridical aspects); The Jesuit Service for Refugees (assisting the vulnerable persons with housing, counseling and professional orientation, social assistance); The Organization of Refugee Women in Romania (OFRR) (social counseling

activities and information campaigns), ICAR Foundation (providing assistance to the victims of torture). The collaboration between UNHCR Romania and RIO is still very visible as the UNHCR is still financing some activities of the above mentioned NGOs (RIO's 2009 Integration rapport).

In 2006 ECRI noted that the Romanian authorities largely depended on the UNHCR, NGOs, the European Union and other governments to finance programs for asylum seekers and refugees and the NGOs deplored the fact that when these organizations and governments withdraw their financial aid the Romanian authorities do not take over their work. What must be mentioned is that today, the NGOs dealing with migrant populations in Romania are in a high percent financed by the Romanian Immigration Office through the European Union funds which aim to improve the management and integration of the migrants in Romania (both refugees and asylum seekers and third country nationals).

The following table is summarizing the differences between the two distinctive arriving waves of the refugees in Romania:

BEFORE 2004	AFTER 2004
Lack of an integration program for refugees (and other immigrants)/No special treatment for refugees (UNHCR and NGOs are the sole responsible for the refugees' integration).	The first Integration program (O.G. 44/2004, law 185/2004) (The Romanian Immigration Office and its implementing partners NGOs are responsible for the refugees' integration).
Naturalization: 3 years (marriage to a Romanian citizen); 5 years of permanent residency.	Naturalization: 5 years (marriage to a Romanian citizen); 8 years of permanent residency.
Automatic expiration of the refugee status and change of status to a foreigner citizen.	Refugee status is granted for life.
Inadequate legal status and situation of insecurity given by the three years expiration of the refugee status.	Adequate status and stability.

Proof of a clean criminal record from the country of origin.	No criminal record required (abolished in 1996).
Work permit necessary for employment.	No work permit necessary for employment (abolished in 1997)
Housing provided to few refugees in special conditions.	Nine months of housing in the refugee centre and or subsidy for rent through the integration program.
Romania disobeyed the European standard of minimum of six to seven years of free primary education by limiting the refugee children to a total of four years of primary education.	Children are allowed to enroll in state education without tuition fees. Moreover, they are offered one preparatory year to learn the Romanian language before entering the school.
Secondary education – 250 USD fee/month.	Children are allowed to enroll in state education without tuition fees.
University education – 350 USD fee/month.	Adults are allowed to enroll in state education without tuition fees.
No Romanian language courses provided by the state, only by NGOs.	Free language courses through the integration program.
No cultural accommodation courses.	Free cultural accommodation courses through the integration program.
Financial help from UNHCR and other humanitarian organizations.	Financial help through the integration program.

Insufficient coherence between the normative acts which regulated the refugees' right to medical assistance and the lack of some terminological and methodological definitions; numerous blockages in applying the health insurance law and medical assistance for refugees; the personnel's lack of knowledge regarding the legal provisions of the health services.	Refugees must pay their contribution to the health insurance fund or be employed as any other Romanian.

Conclusions

The refugees in the two arriving waves have experienced a different context of reception. The first wave of refugees encountered the lack of legislation regarding their status and no integration assistance from the Romanian Government, a period which can be framed under the conflict perspective.

The integration of the first wave of refugees can be explained from a conflict perspective as before 2004 integration of immigrants in Romania was not a priority for the Romanian authorities. Accordingly, the refugees and other immigrants were left alone to adjust to the new environment without any assistance and any clear legislation that could improve their stay in Romania. As a consequence, more than half of the recognized refugees have left Romania before 2000, a significant year in the field of forced migration in Romania.

The integration of the second wave is explained by both conflict and functional perspective. Despite the fact that the legislation improved considerably, the second wave of refugees are still facing many problems in their integration: the lack of recognition of their studies, the authorities' lack of knowledge regarding the rights of refugees, the arduous

legislation of acquiring citizenship, discrimination, impossibility to find work especially for women are only some problems that the second wave of refugees is facing.

In 2004, the refugee legislation suffered the most important changes regarding immigration to Romania. One of the most important changes was the application of the first integration program for refugees in Romania. But despite the existence of the integration program, there are still many visible inconsistencies between the integration program itself and its actual implementation. This is also recognized by the European Commission against Racism and Intolerance (2006:24) which argues that in Romania" problems nevertheless remain in terms of the legislation on asylum seekers and refugees and its application (...) much remaining to be done to ensure that the legislation concerning refugees and asylum seekers is applied[181]" (2006:24).

The Commission mentions that only 4% of asylum seekers obtain refugee status and that 60% of them leave Romania „because they are unable to integrate". The main obstacles to the integration mentioned by the Commission are: unattainable process of their diploma recognition, hardship in finding work and integrate in the labor market. Regarding their economic integration, it must be noted that besides the impossibility of their diploma recognition which automatically leads to impossibility to find work, the responsible authorities are not aware of the present legislation which applies to refugees: „National Employment Agency does not cater to refugees because it is not aware of the relevant law or of refugees' needs and lacks the resources to remedy these deficiencies" (ECRI, 2006:24, in Refugee Documentation Centre of Ireland, 2010:3)[182].

Still, the integration of the refugees in Romania registered many positive changes together with the legislation regarding the residence of the foreigners in Romania. According to the MIPEX study (2011) even if the immigrants

---

181. European Commission against Racism and Intolerance. (2006) *Third report on Romania*, Council of Europe, Strasbourg, p.24.

182. *Ibidem.*

in Romania enjoy“ half-way favorable integration policies“, they are still better treated in Romania than in other Central European and Baltic Countries. Moreover the continuous improvement in the field of integration proves that Romania, compared to other countries in the region, is better prepared to receive immigrants.

Bibliografie

Bernard, S. William. „The integration of Immigrants in the United States“, *International Migration Review* 1, 1967, pp. 23-33.

European Commission against Racism and Intolerance, Third report on Romania, Council of Europe, Strasbourg, 2006.

Ministerul Administraţiei şi Internelor, Oficiul Român pentru Imigrări, *Raport privind situaţia străinilor care au obţinut o formă de protecţie în România*, 2009.

MIPEX. Migrant Integration Policy Index III, 2011

Ordonanţa Guvernului nr. 44/2004 privind integrarea socială a străinilor care au obţinut o formă de protecţie în România, cu modificările şi completările ulterioare defineşte integrarea socială ca fiind procesul de participare activă a străinilor care au dobândit o formă de protecţie sau un drept de şedere în România şi a cetăţenilor statelor membre ale Uniunii Europene şi ale Spaţiului Economic European la viaţa economică, socială şi culturală a societăţii româneşti, în vederea prevenirii marginalizării sociale, respectiv în vederea adaptării la condiţiile societăţii româneşti.

UNHCR. *Integration Rights and Practices with Regard to Recognized Refugees in the Central European Countries*, Geneva, 2000.

11.
FEMEI, CULTURĂ ŞI ETNICITATE. REFLECȚII PORNIND DE LA ETNOGRAFIA UNUI GRUP DE ROMI[183] CĂLDĂRARI[184]

Iulia Haşdeu
Universitatea din Geneva

Când scrie, în 1969, *Ethnic Groups and Boudaries*, F. Barth este inspirat în teoria sa de observarea grupurilor de *pariahs* (*gypsy, like groups*) din Norvegia. Argumentul lui este următorul: nu contează câţi membri ies, sau intră dintr-un grup, nu contează schimbările interne sau externe de organizare, ci diferenţele între grupuri sunt menţinute prin stabilitatea frontierei dintre ele. Frontiera creează în mod permanent şi continuu diferenţierea între grupuri. Studiul lui Barth a marcat profund cercetarea în domeniul etnicităţii prin punerea accentului nu pe *diferenţă*, bazată pe criterii obiective de genul teritoriu, limbă, tradiţie religioasă etc., ci pe *diferenţiere* ca un proces de creare continuă a diferenţelor utilizând resurse materiale şi simbolice deopotrivă, situate istoric, politic, geografic. În cazul ţiganilor este deci vorba de două grupuri care convieţuiesc şi împart aceleaşi resurse economice şi politice de secole. Reflecţiile şi dezbaterea pe

183. Etnonimul „romi" [rom – bărbat de etnie romă; gago/i/e –străin] este unul de autoidentificare în interiorul grupului. Utilizarea lui în afara comunităţilor specifice, ca o alternativă la termenul „ţigani" conotat negativ, n-a pus aceste comunităţi la adăpost de discriminări. Însă mizele recunoaşterii culturale şi un anumit esenţialism strategic continuă să pledeze în favoarea utilizării lui pe scară largă, mai ales în contextul ţărilor din Europa de Est. În acest text, „ţigani" va fi folosit pentru a desemna ansamblul populaţiilor de origine romani de pe continentul european sau ca hetero-identificare a romilor de către gagii, non-romi.

184. A nu se cita fără permisiunea autoarei.

tema identităţii şi a etnicităţii ce au succedat teoriei lui Barth au impus o viziune mai degrabă suplă, care accentuează fluiditatea, variabilitatea şi manipularea politică a identităţii, manipulare care creează la rândul ei identitate (Brubacker şi Cooper, 2000). Însă aceasta nu înseamnă că anumite elemente, precum limba, nu sunt dotate cu o anumită permanenţă şi că ele ies din ecuaţie. T.H. Eriksen (2002) remarca faptul că în timp ce etnicitatea dă seama de ce se întâmplă între grupuri, cultura rămâne pertinentă pentru a ne spune ce se întâmplă în interiorul grupului – fără coerenţă culturală nu există viaţă socială, spune el. La aceasta, s-ar putea adăuga constatarea că anumite caracteristici culturale tind să fie reinvestite sau suprainvestite în contexte de migraţie, de exil, de război etc. tocmai sub formă de resurse de grup şi individuale, rezistente la violenţa unui raport profund de dominaţie. Consider aşadar că trebuie să păstram viziunea lui Barth, dar cu o anumită nuanţă culturalistă precum cea propusă de Ericksen şi să punem întrebări de tipul: În ce condiţii diferenţa devine semnificativă? (Verdery, 1994) Care sunt concret acele resurse mobilizate pentru a crea frontiera? Care este permanenţa lor în timp?

Astfel, studiile sociologice şi antropologice întreprinse asupra grupurilor de *gitanos/travellers gypsy/manouches/romi* în ultimii 30 de ani se concentrează asupra mecanismelor şi elementelor care întreţin frontiera cu societatea înconjurătoare şi sunt mai puţin preocupate de originile îndepărtate indiene ale acestora, de exemplu. Ele arată că, de cele mai multe ori, o identitate culturală (un etos al moralităţii, concepte şi idei, practici etc.) nu poate fi practic despărţită de o identitate socială, obţinută prin stigmatizare şi marginalizare şi prin nevoia de a rezista la aceasta.

Adoptând această perspectivă, ne-a interesat să aflăm în ce fel frontiera interetnică stabilită în raport cu alte grupuri de romi şi gagii mobilizează raporturile şi relaţiile de gen, constituind prin acest mijloc specific o entitate „noi romii“ diferiţi de ceilalţi. Ce înseamnă a fi rom? Cine anume este sau devine rom şi în ce condiţii? Ce înseamnă pentru gagii existenţa romilor?

Focalizându-şi atenţia asupra relaţiilor dintre bărbaţi şi femei, asupra modului în care sistemul de gen dinăuntrul grupurilor specifice intersectează cu cel al societăţii înconjurătoare, precum şi cu alte sisteme concomitente de organizare ale acesteia (cel de clasă sau etnicitate), studiile de gen (*gender studies*) subliniază importanţa de a exista ca *persoana socială* în cadrul unui dispozitiv normativ care obligă la asumarea de roluri genizate (Butler, 1990/2000). Normele morale, cuplul, rolurile profesionale şi parentale sunt toate experimentate în mod diferit de către bărbaţi şi femei şi integrate în instituţii ale dominaţiei masculine (Bourdieu, 1998). Aceasta se întâmplă, bineînţeles, şi în cadrul *romanipe*. Am considerat această abordare centrală pentru că ea permite o importantă dimensiune comparativă interculturală între romi şi gagii, ceea ce este şi o oportunitate de a reflecta asupra dominaţiei masculine din societatea noastră. Consider interesant şi faptul de a pune genul şi etnicitatea în paralel: ambele sunt ambigue, controversate, dar şi utile intelectual, ambele confruntă permanenţe şi rupturi, ambele gândesc *diferenţa* ca *diferenţiere*, ca proces continuu de construcţie socială.

Borea, romnia – căsătoria la romi

Între 2001 şi 2006, am întreprins o cercetare etnografică într-un grup de romi căldărari din judeţele Dâmboviţa şi Ilfov. Precizez că este vorba de comunităţi unde romii nu au avut vreodată un loc de muncă retribuit şi unde mersul la şcoală este o opţiune a băieţilor – nici un tânăr n-a continuat şcoala mai mult de 8 ani iar toate femeile întâlnite erau analfabete. Investigând diviziunea muncii pe criteriul apartenenţei de gen, structurarea statutelor masculine şi feminine de-a lungul vieţii şi în cadrul relaţiilor conjugale şi familiale, precum şi modul de a gândi şi a face uz de corp, a apărut în interpretarea datelor culese de pe teren înţelegerea simultană a ceea ce înseamnă gen, dar şi a modului în care se structurează o identitate de grup, altfel spus în ce fel a

fi femeie sau bărbat contribuie concret la construirea frontierei, deci a diferenţierii permanente faţă de cei din afara grupului.

Opţiunea metodologică a fost in mod deliberat de a ne preocupa de gen ca modalitate principală de a înţelege romii, nu doar ca o parte a descrierii şi înţelegerii pe care le-am dat datelor de teren. Remarcasem că în pofida atenţiei acordate încă de la începuturi în etnografiile de grupuri de ţigani/romi principiului diviziunii sexuale a muncii, comportamentului şi normelor sexuale, concepţiilor legate de puritate, în aceste studii lipsea de cele mai multe ori o abordare integratoare a raporturilor de gen. Aceasta înseamnă că am urmărit diviziunea masculin/feminin, bărbaţi/femei ca structurantă şi esenţială pentru decupajul ales, considerând că nu puteam gândi lucrurile, adică etnicitatea, cultura, fără acest instrument de diferenţiere.

Iată ce am putut constata în urma acestei cercetări. Organizarea socială şi etosul romilor căldărari pe care i-am cunoscut şi studiat au în centrul lor cuplul conjugal. A fi rom sau romni înseamnă a fi bărbat/femeie căsătorit(-ă): nu mai precizez că nu este vorba de căsătorie civilă sau religioasă, ci cutumiară. Mai precis, căsătoria este acceptarea în condiţii prestabilite prin negocierea uniunii de către cele două familii. Altfel spus, recunoaşterea publică a unei uniuni heterosexuale, indiferent dacă ea s-a consumat sau nu, este considerată căsătorie, adică o uniune legitimă. Dacă tinerii au plecat împreună seara şi revin dimineaţa, se spune că «au fugit împreun»“ şi gata ăla e sau aia e pentru toată viaţa. Nu e însă de dorit ca lucrurile să se întâmple aşa, ci este preferată ceremonia nunţii, care precede uniunea şi dezvirginarea fetei. Ceremonia nunţii permite o desfăşurare de statute, esenţială pentru ordinea socială, prin schimbul de bunuri şi valori însoţit, se înţelege, de festivităţi (muzică, parade, mese ceremoniale). Că este „fugă“ sau că este supravegheat de femeile adulte ale celor două familii în timp ce se desfăşoară într-un cort special instalat, acest prim raport sexual are un rol de ritual de trecere către un nou statut în special pentru tinerele fete, băieţilor şi bărbaţilor li se tolerează (uneori chiar sunt explicit încurajaţi) să aibă

relaţii sexuale cu mai multe fete (în special însă din afara comunităţii – vom vedea de ce). Virginitatea fetelor este hotărâtoare în ceremonialul de nuntă. De altfel, o căsătorie care a început prin fugă nu se va mai celebra prin nuntă din motivul lipsei acestui ceremonial. Atât băieţii, cât şi fetele deţin prin căsătorie legitimitatea unui nou statut, trec astfel de la statutul de fată mare (virgină) – *Shei bari* – la cel de *Romni* (femeie măritată, matură), respectiv de la băiat – **chavo** – la cel de **rom**.

Altfel spus, nu te naşti *Rom/Romni*, ci devii, prin căsătorie. Am ales anume această frază care parafrazează faimoasa formulare a Simonei de Beauvoir *on ne nait pas femme, on le devient* – nu te naşti femeie, ci devii – ce reprezintă într-un fel actul de naştere a conştiinţei feministe de după al Doilea Război Mondial, bineînţeles, din perspectiva paralelei între gen şi etnicitate pe care intenţionăm s-o facem.

În concepţia romă despre natura identităţii, aceasta apare în mod clar ca fiind dobândită prin socializare, nu moştenită, dată prin naştere, lucru care este de observat atunci când analizăm situaţia copiilor adoptaţi: „uite, vezi fata asta, e luată de la o romancă, da e crescută de Golumba“ - astfel de copii care au traversat frontiera interetnică nu sunt mai puţin aparţinători comunităţii rome decât ceilalţi – fetiţa nu e *rakli* (fata nemăritată dintre gagii), ci *shei*, chiar dacă nu este din părinţi biologici romi.

Se înţelege că mizele, obligaţiile şi consecinţele statutului de individ căsătorit nu sunt aceleaşi pentru femei şi pentru bărbaţi. O femeie căsătorită este în primul rând, cronologic şi în funcţie de compoziţia menajului, întâi *Bori*, nevastă, noră. În această calitate, ea este un fel de servitoare a familiei soţului: în mod special va fi observat modul în care curăţă, spală şi se comportă cu socrii; n-are dreptul să se opună sau să comenteze ordinele care i se dau, de multe ori ridicole şi menite să-i testeze servitudinea; dacă fumează, iese din curte, stă de vorbă cu alte persoane îşi vizitează familia este aspru criticată, nu rareori certată sau chiar violentată fizic. Am ascultat pe teren interesante poveşti despre corecţia nemiloasă, exemplară care trebuie aplicată norelor neascultătoare, precum şi poveşti ale rupturilor conjugale

datorate neînţelegerilor dintre noră şi socri. De unde şi efortul permanent al norei de a se rupe de familia extinsă a soţului fie prin activităţi itinerante în cuplu (paradisul femeilor este plecarea cu căruţa – automobilul a însemnat suspendarea acestei posibilităţi, cf. Hasdeu, 2004), fie reuşind să se instaleze într-un nou cămin, posibil imediat după căsătorie doar pentru cei înstăriţi, ceilalţi având de muncit împreună, în cuplu, uneori câţiva ani buni.

Rolul de soţie şi mamă îi dă şansa norei să devină *Romni*, singurul statut admis ca femeie adultă, ceea ce înseamnă că emanciparea unei femei, adică aici trecerea de la Bori la Romni, se joacă pe coordonate, am spune noi, opuse faţă de cele ale unei societăţi urbanizate de gagii, în care discursul dominant asociază emanciparea cu independenţa sau chiar cu multiparteneriatul sexual. Confruntarea acestor două viziuni face ca, în percepţia romilor, femeia *gaği* să fie văzută ca fiind moralmente coruptă, de unde, în mare parte, dificultăţile de a fi credibilă pe teren ca femeie şi antropolog.

O femeie romă sterilă îşi legitimează mai greu poziţia, însă poate să o menţină dacă este întreprinzătoare, dacă aduce bani menajului: „lupu de ce-aleargă mănâncă, iar eu aşa am fost mereu, fată alergătoare". O femeie necăsătorită este însă de negândit.

De semnalat aici că *Zamutro*, ginere – corespondentul relaţional al lui **bori**, nu e nici pe departe simetric. *Zamutro* va fi numit un bărbat care a trebuit să se mute în casa socrilor, termenul fiind peiorativ, aproape niciodată folosit în adresare, echivalent cu o jignire „nu-i spun aşa, îl chem ca pe copiii mei". În timp ce *Borio*! este un leit-motiv sub care femeile măritate îşi pierd prenumele pentru o vreme. Din punctul ei de vedere, tânăra femeie *Bori-Romni* este o femeie măritată – care munceşte pentru casa şi familia ei – versiunea pozitivă, sau o persecutată, o ostracizată, o maltratată – versiunea negativă.

Un aspect care ne-a atras atenţia a fost acela al caracterului nedefinitiv al mariajului, în pofida idealului afirmat de căsătorie pe viaţă, nu numai acolo unde tranzacţia matrimonială a fost încheiată, dar chiar şi atunci când există copii

rezultaţi din noua uniune. Acest caracter instabil provine din două surse:

– tensiunea între conjugalitate şi legăturile de rudenie cu familiile de origine, între cuplu şi familia extinsă, între loialitatea faţă de părinţi şi aspiraţia către emancipare a femeii;

– o repunere în discuţie permanentă a valorii reprezentate de femeie în funcţie de dinamica conflictuală (cât valorează virginitatea - cât îi scade valoarea „dacă e începută de la altul“, cât contează calităţile, munca domestică).

El este o sursă permanentă de evenimenţial, de aceea *kris*-ul, forma tradiţională *romanes* de gestionare a conflictelor, judecă şi aplanează aceste tensiuni, aducând cel puţin temporar pacea.

Un lucru e însă sigur, romii (*Roma*) sunt o comunitate de oameni căsătoriţi.

La începutul anilor 2000, activităţile lucrative ale acestor romi au început tot mai mult să graviteze în jurul recuperării şi comerţului cu metale neferoase, în special aluminiu, lăsând în plan secund artizanatul de cazane din aramă. Sub formă de credite piramidale, romii împrumutau bani unii de la alţii, cumpărând cu ei aluminiu la kilogram de la săteni (locuitori ai satelor, dar urbani ca activitate profesională, de fapt foşti sau actuali angajaţi în întreprinderi, depozite care se dezintegrau mai lent sau mai rapid în absenţa unor programe de reconversie şi în condiţiile în care statul a tergiversat voit clarificarea statutului lor). Cu sacul, cu căruţa sau cu camionul, după posibilităţi, aceştia vindeau altor romi, care la rândul lor vindeau unor societăţi locale (ne-rome, în general cu capital străin) şi care, la rândul lor, vindeau marilor recuperatori multinaţionali. Deşi nu toate familiile de romi *keran love* au făcut bani în aceeaşi măsură, această dinamică a sporit interesul pentru scena principală de consum şi afişaj a banilor, reprezentată de căsătorie (Haşdeu, 2004). Zestrea fetelor de măritat a început să devină tot mai consistentă, în timp ce preţul miresei a crescut şi el.

> La Averescu mireasa avea zestre: 3 mahmudele le-avea la gât. După aia a venit unchi-so, şi i-a dat şi el o mahmudea, una de la bunică-su, şi una de la alt unchi. Apoi la dar au mai aruncat două bucăţi, una sora lu tat’su, şi una încă nu ştiu cine, deci cu

> totul 8 galbeni. Da Averescu a cheltuit şi el: 25 de porci a tăiat şi lăutarii au cântat doua zile. Î: Deci tatăl fetei a pierdut şi fata şi aurul? R: Păi da ce n-a primit şi el, un porc, un televizor, un CDiu şi nu mai ştiu ce. (R., 52 ani)

> Săptămâna trecută a fost nuntă mare la S., cumnata lu' Fraga, Gina, l-a însurat pe fi-su. N-ai văzut aşa frumuseţe. Fata a avut zestre 150 de galbeni, 400 de fuste, un pat, masă, scaune ca în vitrinele de la Bucureşti, servici de masă, perne de puf. Nici Fraga şi Jandaru n-au avut ce face şi au aruncat la dar doi galbeni. (S., 48 ani)

Avem aici o scenă de afirmare politică şi estetică unde toţi participanţii au de redefinit poziţii în comunitate, cei direct implicaţi sunt chiar gata să piardă valori în schimbul acestei reafirmări – femeile însele au de revendicat o poziţie pe aceasta scenă socială: „la noi mireasa se plăteşte, nu e ca la români de se dă pe degeaba".

Câţiva itemi ai circulaţiei de bunuri pot fi reperaţi ca esenţiali în aceste tranzacţii matrimoniale: fustele (şi accesoriile – basmalele, şorţurile), banii de aur (mahmudele sau galbeni), muzica[185], porcii (vii) şi bineînţeles şi nu în ultimul rând femeile.

Vom urmări aici două elemente din aceste tranzacţii încercând să arăt care sunt implicaţiile existenţei lor ca veritabili actori sociologici (Latour, 1996) la nivel de cultură şi etnicitate: fustele şi femeile.

Fustele şi frontiera

În registrul simbolicului, căsătoria ca uniune este scena pe care se materializează credinţele şi practicile rome legate de puritate. Romi cred, gândesc şi acţionează în virtutea ideii că partea de sus (de la talie începând) a corpului, metonimic şi metaforic reprezentată prin gură, este *pură*, în timp ce partea de jos, la fel metonimic şi metaforic reprezentată de

185. Muzica live, de exemplu, este un suport esenţial pentru a da un ritm dedicaţiilor, iar lăutarii pot fi folosiţi ca intermediari pentru a semnifica afinităţi sau duşmănii între anumiţi membri ai comunităţii.

părţile anale şi genitale ale corpului, este *impură* (spurcată). O serie de gesturi, precum a te spăla imediat după sularea din pat pe mâini şi faţă – bineînţeles, la puţul din curte, în văzul tuturor – sau a scuipa pe degetele care au atins un picior sau a spăla în ligheane separate cu bucăţi de săpun diferite hainele de sus faţă de cele de jos, cele de copii cu hainele de sus, cele ale unui nucleu familial separat de cele ale altuia, în situaţia locuirii cu familia extinsă, se explică prin acest etos al purităţii. Femeile sunt mai mult afectate de acest etos decât bărbaţii, fiind în plus considerate responsabile de respectarea şi reproducerea lui (spălatul rufelor, activitate exclusiv feminină, la aşa cum am amintit, are o semnificaţie îndeajuns de explicită în acest sens – de unde şi rostul de a testa nora în acest registru). De aici descurajarea căsătoriilor mixte: o femeie romă cunoaşte – , căci a interiorizat prin socializare – tot acest registru, în timp ce una ne-romă il ignoră şi ar avea dificultăţi să-l înveţe. Mai este aici şi conştiinţa faptului că aceste lucruri nu pot fi explicate pentru că ar apărea ca iraţionale, de aceea ele trebuie să fie incorporate tacit, pricepute fără să fie verbalizate. Suspiciunea necunoaşterii acestor practici priveşte şi alte grupuri de romi/ţigani: o rudărească, o ţigancă de la gară, sunt la fel de suspecte ca şi româncele, într-o eventuală uniune, prezenţa lor presupunând riscul contaminării prin tratarea necorespunzătoare a acestor aspecte. De aceea o noră este privită cu un enorm interes şi testată de privirile întregii comunităţi, de ea depinzând poziţia corectă din acest punct de vedere a întregii familii în care vine.

Comparând corpurile femeieşti şi bărbăteşti în gradul lor de periculozitate simbolică, precum şi observând practicile legate, de exemplu, de purtarea, departajarea, spălarea, uscarea, stricarea şi distrugerea hainelor, se vede că impuritatea planează mai degrabă asupra femeilor. Femeia măritată este obligată să anunţe că trece, pentru ca bărbaţii să-şi schimbe direcţia astfel încât ea să nu le taie drumul, trebuie să fie atentă să nu taie drumul cailor, să nu atingă găleata cu apă cu fusta etc. Un element reiese aici cu precădere ca incarnând aceasta problematică: fustele (*rokia*), de unde şi importanţa lor declarată „ei, nici nu ştii tu ce e la noi fustili

astea“, dar şi practicată – fustele fiind un element crucial al zestrei, ele trebuie să defileze în ceremonia de nuntă pe prăjini. Îmbrăcarea fustelor, împreună cu pieptănatul părului în două cozi şi punerea basmalei sunt momentele ceremoniale de după consumarea primului raport sexual – până atunci fata virgină a putut să poarte pantaloni şi să adopte o aparenţă de gaği.

De ce această vizare preponderentă a femeilor în domeniul purităţii? La început am crezut ca femeile sunt văzute (ca în tradiţia iudeo-creştină) ca impure din cauza sângelui nefiresc pe care corpul lor îl produce (sângele menstrual). Însă cu surprindere am aflat că „la noi o fată mare, dacă-i fată mare, se poate aşeza şi cu fundul pe masă – chiar dacă e la ciclu“. Femeile sunt mai impure decât bărbaţii nu pentru că produc un sânge impur şi pentru că au un corp-sex (vagin – *mij*) deschis către lumea înconjurătoare. Fustele se poartă fără chiloţi, iar iarna se poartă ciorapi-chilot găuriţi în zona genitală – femeia nu are voie să-şi ridice fustele pentru a urina. Observând acestea se poate înţelege următorul aspect: puritatea e o chestiune nu de esenţă (sorginte) feminină, ci de contaminare. Contaminarea vine nu din corpul sau sexul femeii, ci din raportul sexual dintre femeie şi bărbat, din întâlnirea între două principii antagonice, iar vaginul feminin (unde se petrece întâlnirea) este o sursă de contaminare permanentă, de altfel parcă anume lăsată în imediata apropiere a lumii pure (prin purtarea fără chiloţi şi prin amploarea dată de pliurile fustei – 6-8 m de material necesari pentru o fustă). Răspunsurile la întrebări precum cine cumpără aceste materiale, de unde şi cum se cumpără, care este viaţa fustelor, a şorţurilor şi a basmalelor; ce materiale sunt preferate, ce semnifică culorile şi cum se creează moda? dezvăluie o întreagă lume a femeilor, nu ca victime, ci ca agenţi ai unei logici culturale şi sociale, nu doar ca deposedate, ci ca posesoare de bunuri, nu doar ca obiecte ale tranzacţiilor de valori, ci şi ca subiecţi. Femeile se situează astfel într-un registru al subiectivităţii care creează permanenţa, constanţa, cum spune Annette Weiner: *the most that such possessions accomplish is to bring a vision*

of permanence into a social world that is always the process of change (Weiner, 1992: 8).

Ca o încununare simbolică, modul în care pune în scenă corpul feminin, în special prin haine şi cu precădere prin fuste, această chestiune fundamentală a purităţii se regăseşte într-o imagine-fetiş extrem de prezentă, pictată îndeosebi pe pereţi (uneori şi pe căruţe sau frontispicii de case) – Sirena, Faraoanca[186]! – două corpuri într-unul singur, juxtapuse într-o permanentă contradicţie.

Asamblând mozaicul acestor elemente, am ajuns la concluzia că această dualitate a corpului (Sexualizat/Pur) corespunde celeilalte dualităţi care se reuneşte în căsătorie (Masculin/Feminin) şi chiar mai mult, unei a treia, Roma/Gage. Altfel spus, lumea romilor este o lume în care dualităţile se reproduc ca în fractali, la toate nivelurile. Credem, de asemenea, că în întâlnirea şi separarea dualităţilor, liniile de fractură sunt cruciale. Talia Faroancei sau a femeii purtând fuste aminteşte permanent prin mişcări, gesturi sau dans de necesitatea de a gândi două lumi într-una, ca şi cum romii ar fi vrut să exprime corporal ideea de frontieră interetnică.

„Țiganca“ – o imagine „autentică“

În calitate de consumatori de cultură populară, cunoaştem cu toţii, începând de la serbările şi carnavalurile şcolare din copilărie şi până la serialele de televiziune sau videoclipurile recente, personajul-caricatură al ţigăncii cu cozi, fuste şi basma colorate, cu bani în păr şi desculţă, care ţine un ghioc în mână şi o pipă în colţul gurii. În compunerea acestui personaj teatral, elementul crucial sunt fustele colorate. Aşa cum se poate vedea din imaginile binecunoscute de tip Rada (*Şatra*, Emil Loteanu, 1976), în versiunea lor actualizată Loredana Groza în videoclipul serialului TV *Regina*, fustele care încearcă să accentueze mişcarea şoldurilor fac parte

186. Originea acestor picturi murale se pierde undeva prin anii 1980, când un artist naiv, gağo, a efectuat lucrările în mai multe case într-unul din satele cercetate, în schimbul unor cantităţi de alcool.

din setul de elemente care erotizează exoticul ţiganilor feminizându-l, în maniera imaginilor orientaliste din secolul al XIX-lea materializate în personaje precum Carmen din opera lui Bizet. În versiunea estică a personajului, după cum se poate vedea în scenografia personajelor din serialul TV *Inimă de ţigan*, apare suprapusă şi figura dansatoarei orientale din buric (provocatoare, promiţând plăceri ale trupului, după modelul sclavelor de harem – vezi Tarraud, 2003). Fustele apar astfel ca un marker de identitate ţigănească idealizată, feminizată – aceasta însemnând şi acceptabilă, într-un registru anume: orgia, carnavalul, oniricul, fantasma (Said, 1979). Markeri identitari şi pentru gagii şi pentru romi, însă nu în aceeaşi schemă conceptuală – pentru primii descoperă sau acoperă efemer o nuditate fantasmată, reprezintă un obiect sexual de consum, în timp ce pentru ceilalţi protejează de impuritatea sexuală, semnifică nu numai feminitatea, dar şi însăşi apartenenţa la lumea romă. Ca şi cum doi locuitori ar folosi aceleaşi cuvinte fără să spună acelaşi lucru. Astfel, fustele funcţionează ca embleme, detaşate de actorii reali (Day et al. 1999), menite să contribuie la vehicularea unui imaginar al *ţiganilor*. Aceste imagini în care fustele ies în evidenţă sunt apropriate de diferiţii actori implicaţi – mass-media, reprezentanţii guvernului, activişti şi prieteni ai romilor. În acest mod, între cele două scheme sau sensuri menţionate şi cu elemente din ambele, îşi negociază o poziţie ambiguă politica afirmării identitare care mizează pe reinventarea tradiţiei: romii „tradiţionali“ sunt, astfel, puri, femeile noastre sunt frumoase, colorate, adevărate (autentice), mai femei decât *ale voastre*. Undeva în urmă, uitaţi, rămân actorii reali. Şi cine sunt actorii reali deposedaţi de ei înşişi prin acest proces de detaşare a unui obiect-emblemă? Bineînţeles, în primul rând, femeile rome.

Căsătoriile timpurii şi frontiera

Să revenim la obiectele umane – femeile – ale tranzacţiilor matrimoniale. Se ştie că în nenumărate societăţi nu se

căsătoresc indivizii propriu-zişi, ci linii de rudenie, care creează astfel alianţe sociale şi economice, mariajul fiind un instrument major de coeziune şi pace (Lévi-Strauss, 1967). Aceasta înseamnă că femeile ca obiecte de schimb circulă între subiecţi de schimb, în general bărbaţi. În cazul romilor studiaţi, căsătoria pare să fie chiar mai mult de atât, şi anume pilonul fundamental al logicii identitare, al sensului de a fi al unui individ, al unei comunităţi. Pe perioada cercetării în teren ni s-a vorbit despre căsătorii rupte, fragile sau mai stabile, despre blesteme aruncate celor care au nesocotit înţelegeri maritale, despre practici magice care să fortifice uniunea, despre femei geloase, înşelate, bătute de soţi sau socri. Văzută ca incompletă, fiindcă apăream ca o femeie celibatară (în pofida insistenţelor mele de a afirma contrariul), eram considerată ca o fată nemăritată gagi *rakli*, în pofida vârstei la care o femeie romă ar fi putut fi deja bunică, modalitate de a semnifica superioritatea morală romă şi de a inversa ierarhiile: noi suntem cei care ştiu care este sensul căsătoriei – anume respectarea purităţii – voi, nu-l ştiţi. Câţiva ani mai târziu, acest lucru a fost formulat de o femeie romă imigrantă în Bruxelles – ea lega în mod explicit căsătoria de reuşita socială:

> La noi căsătoria e la fel de importantă precum sunt la belgieni studiile. Belgienii caută să facă şcoală, studii, se orientează către o şcoală bună, asta înseamnă mai târziu un servici bun, un viitor bun. La fel e pentru noi căsătoria. Să ai un soţ bun, adică dintr-o familie bună, bogată, e o garanţie pentru viitor. Un soţ bun înseamnă şi să trăieşti în pace, să te înţelegi, să nu te cerţi, să munceşti cot la cot şi să reuşeşti împreună cu el. (D., 26 ani)

La aceasta ar trebui adăugat faptul că o dată cu prosperitatea economică, datorată afacerii cu aluminiu, au început să existe tot mai mulţi bărbaţi care cheltuiau banii cu femei din afara comunităţii, cu care începuseră să întemeieze cămine paralele, uneori având şi copii. Conflictele conjugale legate de aceste uniuni matrimoniale alternative au fost numeroase şi uneori dramatice în perioada cercetării. Acest statut de soclu identitar al căsătoriei, precum şi o anumită intensificare a circulaţiei de valori şi bunuri dată de câştigurile cu afacerea legată de recuperarea aluminiului, fac ca multe

căsătorii să fie încheiate la vârste foarte timpurii, uneori la 11-12 ani, rareori mai târziu de 16 ani.

În perioada zilelor de teren, mediatizarea rupturii neaşteptate înainte de ceremonie a căsătoriei Anei-Maria Cioabă cu Mihai Biriţă la Sibiu a furnizat luări de poziţie radicale din partea a numeroşi oficiali şi anatemizarea romilor „tradiţionali“ care îşi maltratează sexual femeile şi copiii. În mare, reflectarea evenimentului s-a făcut opunând termeni ca tradiţie/modernitate, drepturi culturale/individuale, anarhia culturilor minoritare/ordinea statului de drept (Oprea, 2005; Morteanu, 2009). Aceiaşi termeni revin cu privire la tribunalele ţigăneşti *kris*, a căror funcţionare este lipsită de orice documentare serioasă pe teren românesc, însă expediată ca atentat la democraţie în mass-media românească, inclusiv în cea promovată de elita intelectuală[187].

Cum tematica mariajelor timpurii, aranjate, forţate etc. este un subiect de dezbatere publică în ţările occidentale precum Franţa, Danemarca, Olanda, Belgia, el ar trebui raportat la literatura sociologică rezultantă (a se vedea Neyrand et al, 2008). Iată pe scurt ce spune aceasta:

> – Se face o distincţie între căsătorii timpurii, aranjate sau forţate şi se pune întrebarea, ce se întâmplă în amonte şi în aval faţă de momentul încheierii căsătoriei fără consimţământul a cel puţin unuia dintre parteneri. Care sunt realităţile sociale la care aceste categorii se pot referi? Pentru cine dintre cei implicaţi şi în ce context apare aplicabilă noţiunea de constrângere? Care sunt victimele acestei constrângeri şi care sunt resursele disponibile într-o societate pentru a le sprijini? Cercetările arată o eterogenitate extremă şi o dificultate de a crea categorii etanşe.
> – În context european se pune accent pe legislaţia de protecţie şi prevenire a tinerilor care ar putea face obiectul unor căsătorii aranjate. Deşi aceste legislaţii

187. A se vedea Cristian Ghinea, „Poveste cu ţigani, romi, căsătorii şi modernizare“, în Dilema veche, nr.371, 24-30 martie 2011 şi Cristian Ghinea, „Revenire la povestea cu staborul“ în Dilema veche, nr 379, 19-25 mai 2011.

prevăd în anumite ţări o sancţiune penală, în general se pune accent pe prevenire. Însă campaniile de prevenire se adresează migranţilor, contribuind la stigmatizarea lor ca victime ale violenţei, ceea ce nu lasă indiferente o seamă de asociaţii care apără multiculturalismul şi drepturile migranţilor.

– Cercetările arată că în foarte multe situaţii, aranjarea căsătoriilor se accentuează în context de migraţie - ca o formă de organizare economică menită să se opună restricţiilor politicilor migratorii naţionale, dar şi ca o formă de rezistenţă identitară la asimilare.

– În ceea ce priveşte o abordare istorică, în societăţile europene tranziţia demografică a anilor 1960, precum şi dobândirea de drepturi civice şi politice de către femei au reprezentat pe perioada unei generaţii atât o afirmare deplină a căsătoriei prin consimţământ mutual, cât şi, simultan, un declin al mariajului. Însă, aşa cum se poate vedea, toate tradiţiile religioase care se regăsesc astăzi pe continentul european se împotrivesc, în varii forme, independenţei femeii faţă de căsătorie.

– În fine, se pune întrebarea de ce atunci când este vorba de mariaje atipice între indivizi migranţi sau de o anumită etnie, ele sunt raportate la „cultură“, în timp ce aceleaşi mariaje atipice sunt tratate ca accidente individuale când ele implică indivizi zişi autohtoni (Oprea, 2005; Volpp. 2006).

Având în vedere aceste aspecte, să le spunem generale, precum şi pe cele particulare expuse mai înainte, putem interpreta gestul raportorului special pentru România al Parlamentului European, Emma Nicholson, de a denunţa căsătoria precoce a Anei-Maria Cioabă ca abuz sexual asupra unei minore şi de a cere o anchetă penală, ca fiind cel puţin suspect, în sensul de a aplica o normativitate legală strictă şi represiv diferită de majoritatea ţărilor din UE într-o ţară privită cu superioritatea manifestată faţă de marginali şi într-o chestiune delicată, care implica stigmatizarea

culturală a unei minorităţi. Aşa cum arată Gayatri Spivak (1988) şi feministele de culoare americane ale anilor 1980, Audrey Lorde, bell hooks etc., existenţa unui sentiment de superioritate colonial îi determină pe occidentali (şi poate cu precădere pe feministele albe occidentale) să dorească să salveze femeile de culoare de bărbaţii lor, cărora le construiesc astfel o imagine dezumanizantă, descriindu-i ca excesiv de violenţi şi periculoşi. Or, această interpretare se aplică şi cazului de faţă.

Toate societăţile cunoscute se caracterizează printr-o asimetrie ierarhică masculin/feminin, iar societatea europeană modernă, care se întemeiază politic pe libertăţi individuale şi pe egalitatea de drepturi, nu face excepţie (Héritier, 1996). Intervenţia Emmei Nicholson, urmată de reacţia mimetică a autorităţilor române, intelectualilor şi politicienilor, nu arată altceva decât că mariajele timpurii rome sunt transformate în emblemă, după acelaşi mecanism descris mai sus în legătură cu fustele ţigăneşti – având ca ultim scop menţinerea distanţei între noi şi ei fără nici un interes pentru sensul profund al căsătoriei în comunităţile de romi. În virtutea acestei embleme, intră în acţiune poliţia „democraţiei sexuale“ (Fassin, 2010), sancţionând o practică culturală a unei minorităţi, aşa cum în alte părţi ale Europei sunt sancţionate portul vălului islamic (Franţa) sau refuzaţi imigranţii care se arată reticenţi faţă de mariajele gay (Olanda). Aceasta înseamnă că principiul democratic al egalităţii de gen a fost apropriat de către state şi oameni politici influenţi nu pentru a transforma în sensul egalităţii reale o societate naţională, ci pentru a opera o triere între cei apţi şi cei inapţi pentru democraţie, între cei dezirabili şi cei indezirabili în societate. Acest lucru este foarte grav pentru democraţia insăşi deoarece elimină din ecuaţia democratică noţiunea de fraternitate, de solidaritate, de acceptare şi respect a diferenţelor.

Concluzii

La romii pe care i-am cunoscut şi studiat, a fi bărbat sau femeie e un status/rol social care se creează în primul rând prin actul iniţiatic al raportului sexual legitimat. A fi bărbat/femeie este o devenire structurată, construită în virtutea unei concepţii binare despre lume specifice rome. Ce ne spune aceasta pe planul etnicităţii? În primul rând că nu poţi fi rom pur şi simplu, ci că în mod necesar eşti bărbat rom sau femeie romă şi că această apartenenţă este afirmată şi afişată diferit de bărbaţi şi femei. Inversând raţionamentul – ca rom nu poţi fi bărbat şi femeie pur şi simplu, ci bărbat şi femeie sociali, etnici, adică romi versus gadje. Femeile sunt cu precădere marcate, desemnate de a fi corporal ecranul pe care se figurează în permanenţă binarităţile care amintesc de jocul de contrarii în care romii sunt obligaţi să existe ca grup social (etnic). Analogia pe care ni se pare pertinent să o facem între separarea/întâlnirea dintre feminin şi masculin, pe de o parte şi separarea/întâlnirea gagii/romi, pe de altă parte, reactualizează viziunea lui Barth despre grupurile etnice definite de permeabilitatea/opacitatea frontierei.

Încercarea de analiză a relaţiilor sociale dintre romi arată că femeile sunt absolut indispensabile pentru a semnifica cultura, etnicitatea şi societatea văzute din perspectivă romă. Poziţia lor în societate este însă şi instrumentalizată în aşa fel încât *această* cultură şi *această* etnicitate să apară astfel, încât să poată alimenta legitimitatea unor raporturi de putere suprapuse (construcţia de embleme), care aparent, dar doar aparent, nu interferează cu viaţa concretă a comunităţii: ne referim aici, bineînţeles, la imaginea stereotipată a ţigăncii şi la scandalul în jurul căsătoriilor timpurii. În realitate interferează, pentru că aşa se construieşte piesă cu piesă stigmatizarea şi marginalizarea romilor.

Lupta femeilor rome pentru cuplu şi maniera în care ele revendică prezenţa taţilor în responsabilitatea faţă de copii îi face într-un fel pe romi mai egalitari în privinţa genului decât mulţi dintre gagii. Cred că acest lucru i-a făcut pe unii cercetători să vorbească (în mod eronat) de matriarhat în comunităţile de romi. A arăta cu degetul dominaţia

masculină de sorginte patriarhală la ei este un mod de a desconsidera realitatea socială şi experienţa trăită de *aceşti* bărbaţi şi femei care gândesc şi acţionează de pe poziţii *diferite* de ale noastre. Această stigmatizare se alătură convingerii, implicite sau explicite, că *noi* stăm mult mai bine cu această problemă. Nu e vorba aici de a compara două dominaţii masculine şi nu e vorba de a justifica sau accepta dominaţia masculină la romi, în baza simpatiei pentru multiculturalism, ci de a plasa aceste raporturi în contextul lor specific social, politic, economic – de a înţelege sensul lor într-o logică a organizării, a supravieţuirii, a construirii unui tot cultural într-un mediu socialmente ostil. A ne focaliza atenţia pe un pretins accent al sexismului la *ei* prevalându-ne de un soi de feminism decontextualizat şi dezincarnat la *noi* este alunecarea în naţionalism şi rasism, stigmatizare, aşa cum s-a întâmplat în momentul evenimentului mediatic şi politic „Ana-Maria Cioabă".

Astfel, discutarea status-rolului femeii rome nu se poate face decât luând în considerare faptul că romii îşi duc existenţa într-o societate care instrumentalizează actualmente sloganul feminist clasic „spaţiul privat este politic", sub forma unei denunţări a sexismului „de jos". În aceste condiţii, este imperativ ca feminismul însuşi să-şi pună întrebări asupra situaţiei neplăcute a complicităţii sale cu neocolonialismul şi a participării sale la crearea unei democraţii aristocratice (Guénif-Souilamas, 2006). Altminteri, breşa dintre legal şi legitim deschisă pentru a impulsiona schimbări politice favorabile femeilor apare ca fiind, în mod paradoxal, ermetic închisă când e vorba de alteritate.

Bibliografie

Barth, Frederik, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Bergen, Oslo, 1969.

Brubaker, Rogers, Cooper Frederick, „Beyond Identity", *Theory and Society*, 29, 2000, pp.1-47.

Bourdieu, Pierre, *La domination masculine*, Seuil, Paris, 1998.

Butler, Judith, *Genul – un măr al discordiei. Feminismul şi subversiunea identităţii*, Editura Univers, Bucureşti, 2000.

Dorlin, Elsa (sous la dir.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, PUF, Paris, 2009.

Eriksen Thomas, Hylland, „The Cultural Context of Ethnic Differences", *Man*, New series. 26, 1, 1991, pp.127-144.

Guénif-Souilamas, Nacira (sous la dir.), *La république mise à nu par son immigration*, La Fabrique Editions, Paris, 2006.

Fassin, Eric, „La démocratie sexuelle et le conflit de civilisations", *Multitudes* 2006, 3, 26, National Identities and Transnational Intimacies: Sexual Democracy and the Politics of Immigration in Europe, Public Culture, 22, 3, 2010, pp. 507-529.

Haşdeu, Iulia, „*Kaj marfa*! Comerţul cu aluminiu şi degradarea condiţiei femeii la romii kăldărari", în Liviu Chelcea, Oana Mateescu (coord.) *Economia informală în România*, Editura Paideia, Bucureşti, 2004, pp.289-354.

Héritier, Françoise, *Masculin/Féminin I: la pensée de la différence*, Odile Jacob, Paris, 1996.

Latour, Bruno, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Plessis-Robinson: Synthélabo, Paris, 1996.

Lévi-Strauss, Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, La Haye, Mouton, Paris, 1967.

Morteanu, Crina Marina, „O perspectivă generală asupra mariajelor timpurii în România" în Nevisarakali – *Revista femeilor rome*, nr 1, Fundaţia Desire, 2009, pp. 100-105.

Neyrand, Gérard, Hammouche Abdelhafid, Mekboul Sarah, *Les mariages forcés: conflits culturels et réponses sociales*, La Découverte, Paris, 2008.

Oprea, Alexandra, „The arranged mariage of Ana Maria Cioaba, Intra-Community Oppression and Romani Feminist Ideals. Trancending the 'Primitive Culture'argument", *European Journal of Women's Studies*, 12, 2, 2005, pp.133-148.

Said, Edward, *L'Orientalisme, L'Orient crée par l'Occident*, Seuil, Paris, 1980.

Spivak Chakravorty, Gayatri, „Can the Subaltern Speak?", în Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the interpretation of Culture*, Univeristy of Illinois Press, Chicago, 1988, pp.271-313.

Tarraud, Christelle, *Mauresques, Femmes orientales dans la photographie coloniale (1860-1910)*, Albin Michel, Paris, 2003.

Verdery, Katherine, „Ethnicity, Nationalism and State-making. Ethnic Groups and Boundaries: Past and Future" in Hans Vermeulen and Cora Govers (eds.), *The Anthropology of Ethnicity: Beyond „Ethnic groups and boundaries"*, Spinhuis, Amsterdam, 1994, pp. 33-58.

Volpp, Leti, „Quand on rend la culture responsable de la mauvaise conduite" in *NQF*, 25, 3, 2006, pp.14-31.

Weiner, Annette, *Inalienable Possessions*, University of California Press, Berkeley; Los Angeles, etc., 1992.

12.
BUNĂTATE PENTRU POPOR: SUBIECTIVITĂȚI, CORPURI ŞI HEGEMONIE ÎN CADRUL UNEI COMPANII MULTINAȚIONALE DE ASISTENȚĂ MEDICALĂ

Răzvan-Mihai Ionescu-Țugui

În articolul de faţă mă voi referi la o comunitate relativ stabilă de clienţi, constituită în jurul unui serviciu gratuit de masaj pe coloană, ai cărui beneficiari sunt în general pensionari din clasa muncitoare. Acest serviciu gratuit, care este oferit pe perioadă nelimitată şi fără obligaţii financiare ascunse, promite producerea unor „rezultate" în starea de sănătate a beneficiarilor în urma folosirii aparatelor de masaj. Pentru o folosire mai intensă şi îndelungată şi ca urmare pentru obţinerea unor „rezultate mai bune", compania poate comercializa aparatele de masaj doritorilor. Centrul de masaj este susţinut ca strategie de piaţă de către o companie multinaţională din domeniul direct sellingului şi network marketingului, prin urmare de una din acele companii, printre ele Amway fiind poate cea mai cunoscută, care s-au concentrat cu predilecţie asupra reţelelor sociale şi contactului interpersonal.

Subiectul teoretic preponderent al consideraţiilor următoare este modul în care compania îşi exercită hegemonia, în sensul pe care il da Gramsci acestui concept, prin intermediul centrelor de masaj gratuit. Antonio Gramsci, un activist marxist şi teoretician al culturii, a cărui operă avea să influenţeze puternic teoria socială, în special în anii '60-'70, elaborează conceptul de hegemonie în celebrele *Prison Notebooks*, după arestarea sa în Italia fascistă. Fără să fie univoc, într-unul dintre cele mai cunoscute citate, Gramsci defineşte hegemonia astfel: „Consimţământul «spontan»

dat de către masele mari ale populaţiei direcţiei generale impuse vieţii sociale de grupul fundamental dominant; acest consimţământ este produs «istoric» de prestigiul (şi în consecinţă, încrederea) de care se bucură grupul dominant datorită poziţiei şi funcţiei sale în sfera producţiei".

Ceea ce face ca acest concept să fie unul foarte atrăgător, din punct de vedere teoretic, este capacitatea sa de a depăşi limitele conceptului de ideologie, cu presupunerea unei conştiinţe false, şi de a „surprinde modul în care puterea este trăită într-un anume context şi cum anumite regimuri de putere (reţinând că nici un regim nu este de necontestat) sunt produse şi reproduse în vieţile de zi cu zi ale indivizilor". Mai mult, faţă de alte conceptualizări ale puterii, potrivit lui Gramsci, hegemonia nu este niciodată totală atât la nivel social, limitată de existenţa altor hegemonii, trecute, prezente sau emergente cât şi la nivel individual, unde, deşi „fragmentare, incoerente şi contradictorii", posibilităţile de acţiune şi de contestare, sunt întotdeauna posibile. Mă voi apleca în special în cadrul acestui articol asupra conceptului de hegemonie, dar şi asupra altor câtorva concepte care fac parte din teoria generală a lui Gramsci. Cu toate acestea articolul nu se doreşte o scurtă punere în revistă a operei lui Gramsci, ci pleacă de la convingerea că, cel puţin în cazul terenului meu, aceasta poate deschide unele posibilităţi teoretice, asupra modului în care sunt atraşi subiecţii în cadrul unui regim de putere particular, în privinţa înţelegerii mai bune a conceptului de încorporare, cu accentul pe care îl are asupra corpului sau a celui de subiectivizare, cu accentul pe conştiinţă şi capacitate de acţiune.

Faptul că în antropologie şi sociologie, cultura şi societatea sunt principalele forţe care determină subiectivitatea, raportul cu realitatea, că aceste forţe constrâng şi în acelaşi timp relevă modul de angajare în lume, reprezintă un loc comun. Inspirat de o abordare teoretică prefigurată de Gramsci, îmi doresc să accentuez importanţa relaţiilor de putere în procesul de reproducere a cunoaşterii şi relaţiilor sociale, şi mai mult de, atât cat să fac înţelese modalităţile de atragere a subiecţilor de către companie, dar şi a posibilităţilor de acţiune ale acestora, sub altă formă, care este jocul şi

articulaţia puterii între structură şi agency. Fără să-mi propun să fiu extrem de meticulos în descrierea micilor detalii care să dezvăluie cât mai bine cu putinţă întregul context, voi încerca să ofer acele aspecte importante şi necesare pentru construirea unei imagini generale asupra hegemoniei urmărită de către companie.

Fiind în căutarea unei teme de cercetare pentru disertaţia de master, am început să fac masajul gratuit pe coloană în septembrie 2008, ca oricare alt membru al centrului de masaj din Bucureşti. Am ajuns aici după ce bunicul meu, după câteva luni de masaj pe coloană, convins de rezultatele benefice resimţite asupra propriului corp, s-a hotărât să-şi achiziţioneze aparatul, stârnind discuţii în familie, dar şi curiozitatea şi interesul. Terenul s-a desfăşurat de-a lungul câtorva perioade, care au variat în privinţa numărului de luni şi al frecvenţei participării şi continuă în momentul scrierii acestui articol (parte a cercetării mele de doctorat). Cercetarea etnografică a presupus realizarea unor interviuri cu membrii şi cu angajaţii şi observarea activităţilor desfăşurate în mod obişnuit în cadrul centrului de masaj, din poziţia de membru, dar şi de student, fiindu-mi recunoscut interesul special în privinţa subiectului.

Compania, care este prezentă în peste 70 de ţări, în România având deschise mai mult de 30 de centre de masaj, prezintă unele particularităţi în domeniul comercial al network marketingului şi direct sellingului: lipsa unui sistem antreprenorial piramidal şi gratuitatea serviciului de sănătate. Compania îşi asigură funcţionarea nu prin promisiunea succesului financiar de care se vor bucura membrii săi, prin consumul personal sau construirea unor reţele sociale în care fiecare este aşteptat să fie în acelaşi timp atât vânzător, cât şi consumator, ci printr-o conştientizare crescută prin inducerea importanţei sănătăţii personale şi încrederii în eficacitatea aparatelor.

Centrul de masaj pe coloană face parte din strategia de marketing şi vânzări a unei companii multinaţionale care oferă gratuit servicii alternative sau complementare de sănătate, pentru ca beneficiarii acestora să poată testa aparatele comercializate de companie „pe propria piele".

Explicaţia dată de companie pentru această măsură economică neobişnuită şi inovatoare este următoarea: în loc să aloce resursele de publicitate pentru realizarea unui clip televizat cu o vedetă care, deşi nu a probat niciodată produsele, le recomandă, telespectatorul fiind nevoit să întreprindă un act de pură credinţă în achiziţionarea acestora, compania preferă să aloce aceleaşi resurse pentru funcţionarea centrelor de masaj, ambele părţi având de câştigat. Aparent ca proces transparent, compania poate demonstra în mod direct eficacitatea produselor sale, iar clienţii se pot convinge pe propria piele cu privire la efectele resimţite. Centrul de masaj este prezentat ca fiind un magazin de prezentare şi testare de produs, care depinde în funcţionarea sa de consumatorii serviciului care se hotărăsc să-şi achiziţioneze produsul. Motivele de achiziţionare pot fi declanşate, cu largul concurs al companiei, din comoditate, din credinţa că se pot obţine rezultate mai bune prin folosirea aparatelor pentru o durată mai lungă decât intervalul pus la dispoziţie în fiecare zi de companie în cadrul centrului sau din dorinţa, nu de puţine ori neîmplinită, de a-l împărţi cu membrii familiei. Perioada de achiziţionare a aparatelor de către membri variază, dar în ciuda dificultăţilor şi sacrificiilor financiare întâmpinate pentru achiziţionarea unor aparate scumpe, raportat la puterea medie de cumpărare din România, cumpărătorii provin în mare măsură din clasele medii şi inferioare. În aceste condiţii, profitabilitatea firmei este fie subapreciată, fie privită doar sub forma recunoştinţei pe care ar trebui să o resimtă faţă de cumpărători. Lipsa unei limite în testarea aparatului, cu excepţia restricţiei de a face un singur masaj pe zi, merge până acolo încât şi cei care şi-au achiziţionat aparatul de masaj pot continua frecventarea centrului. Mai mult decât atât, angajaţii companiei încearcă să se diferenţiaze de restul companiilor de pe piaţă. Aceştia apreciază că din cauza practicilor şi dorinţelor imediate de câştig pe care le manifestă aceste companii, strategia gratuităţii ajunge să pară multora, mai ales în primă instanţă, ca imposibilă şi prin urmare suspectă. În complementaritate cu interesul financiar, această companie susţine o autentică grijă şi preocupare faţă de consumatorii serviciului, chiar şi atunci

când interesul companiei ar putea să pară că a dispărut, adică după achiziţionarea aparatului. În imaginea pe care o proiectează compania asupra propriei activităţi, profitul nu este obiectivul principal, ci este o rezultantă indirectă a efectelor benefice ale aparatului, a atenţiei şi grijii faţă de consumatori.

Pe lângă acest apel la o presupusă cunoaştere pe care membrii ar deţine-o în mod firesc cu privire la propriile corpuri, cunoaşterea transmisă dinspre angajaţi asupra membrilor centrului este reprezentată sub forma neutră a nevoii de informaţie pentru o mai bună folosire a aparatului de masaj. Una dintre condiţiile necesare impuse în realizarea rezultatelor aşteptate, pentru cele aproape 700 de persoane care vin zilnic la centrul de masaj din Bucureşti, este ascultarea şi participarea la prezentările zilnice ale personalului companiei, care au loc fără încetare nouă ore pe zi, şase zile pe săptămână. Dacă masajul propriu-zis, care constă în aplicarea ventrală şi dorsală a unui „proiector“, un obiect dreptunghiular încălzit şi cu protuberanţe în 15 poziţii de-a lungul coloanei vertebrale, se desfăşoară o perioadă de aproximativ 40 de minute, cu tot cu participarea la prezentările angajaţilor, o persoană poate sta zilnic în centrul de masaj până la 2-3 ore. La nivel discursiv şi simbolic, proiectorul, care înglobează atributele miraculoase ale heliului, pietrei de jad şi razelor infraroşii, acţionează asupra coloanei vertebrale, reprezentată ca „rădăcină“ sau „nucleu“ al corpului. Deşi amănuntele oferite până acum nu surprind decât o parte din contextul studiat, acestea fac parte dintr-un sistem de cunoaştere relativ omogen asupra naturii corpului omenesc, a atributelor aparatului de masaj şi a cauzele afecţiunilor şi durerii.

Următorul fragment are darul de a surprinde, prin cuvintele unui membru al centrului de masaj, ceea ce consider că reprezintă mesajul prin care compania îşi prezintă interesul devenit un interes comun, dar păstrând rolul de control al obiectivelor sale în ţesătura relaţiilor sociale trăite în fiecare zi:

> Sigur, cu gratuitul e un lucru. Asta este strategia firmei, sigur, nu aşa, un fel de milă, nu ştiu cum, ci pentru că e reclamă şi ei trăiesc prin vânzarea aparatului şi d-asta au şi beneficii, că altfel nu ar fi. Dar este o îmbinare, o îmbinare deosebită a interesului financiar cu această acţiune de binefacere pentru atâţia oameni care sunt aici. Pentru aceasta, am zis eu, familia (numele companiei) e puţin spus. Un fel de comunitate, altceva decât o simplă familie.

Chiar dacă compania nu este interesată neapărat de o profitabilitate imediată sau rapidă, toate acţiunile sale sunt direcţionate în acest sens. Înseşi acţiunile care fac din centrul de masaj un apreciat loc de îngrijire a sănătăţii, prin atenţia specială şi prin recunoşterea de care se bucură fiecare persoană din partea angajaţilor, prin încercarea de a trata egal fiecare membru sau prin gratuitatea masajului, sunt tot atâtea mijloace multivalente care, în cadrul întregului sistem, conduc la atingerea obiectivelor financiare ale companiei. Astfel, gratuitatea serviciului pe termen nelimitat serveşte la construirea unei relaţii de încredere, facilitează accesul iniţial şi interacţiunea repetată dintre membri şi angajaţi şi produce o relaţie în care beneficiarii serviciului sunt aşteptaţi să răspundă gestului iniţial făcut de companie prin diferite acţiuni de reciprocitate. Prezentările în ansamblul lor şi cu precădere interacţiunea dintre angajaţi şi clienţi, cu accentul pe distribuţia inegală de autoritate şi cunoaştere, materializate în „mărturisirile“ celor din urmă, produc imaginea convingătoare şi dramatică a eficacităţii aparatului de masaj. Mai mult decât realizarea unor câştiguri financiare directe ca urmare a acestor spectacole ale eficacităţii, compania îşi poate mări reţeaua de membri şi astfel de potenţiali cumpărători, insistând asupra faptului că, prin încercarea de a convinge noi persoane, beneficiarii masajului mulţumesc astfel companiei pentru serviciile gratuite şi pot veni în ajutorul semenilor lor chinuiţi de dureri. Chiar şi o persoană care nu achiziţionează aparatul sau care l-a achiziţionat deja poate servi companiei prin rolul avut în construcţia eficacităţii sau creşterii numărului de membri, prin mărturisirile personale transmise oral.

Simțul comun şi încorporarea

Apelul companiei la simţul comun trebuie pus în contextul în care compania îşi propune să ajungă la acest interes comun. Iar acest fapt face ca, din punct de vedere teoretic, problema încorporării să fie extrem de relevantă, mai ales că de multe ori aceasta se revendică de la o exclusivistă perspectivă fenomenologică. Pentru Gramsci, cunoaşterea umană se manifestă sub mai multe forme, existând ceea ce el numeşte „folclor“, „simţ comun“, şi filozofia (mai mult sau mai puţin sub forma hegemoniilor), intelectualii, în sensul larg de organizatori „în câmpul producţiei, al culturii sau în cel al administrării politice“ fiind cei care pot avea un rol în sistematizarea în grade diferite a acestor forme inerent fragmentare şi contradictorii. În cadrul folclorului, numit şi cultură populară, cea mai puţin sistematică manifestare a cunoaşterii, se regăsesc într-o formă contradictorie, fragmentată şi incoerentă, fragmente ale unor forme prezente sau trecute de simţ comun sau hegemonie ale ideologiilor propuse de diferite regimuri aflate la putere, dar şi ale unor experienţe directe în relaţie cu condiţiile efective de existenţă. Astfel, în cadrul centrului de masaj coexistă, atât în conversaţiile celor care-l frecventează, dar şi în prestaţia angajaţilor referinţe la vechile şi actualele experienţe din sistemul de sănătate, practici şi tipuri de cunoaştere asociate medicinei chineze, biomedicinei, chiropractiei sau medicinei tradiţionale locale. Mai mult, în cadrul prezentărilor zilnice, se pot regăsi în ideile şi practicile membrilor şi angajaţilor fundamente care să susţină reciprocitatea dar şi individualismul, gratuitatea, dar şi consumul. Chiar dacă toate aceste concepţii fragmentate despre lume prezintă o oarecare autonomie, ceea ce nu trebuie uitat în această imagine este că toate aceste concepţii despre lume care se regăsesc în folclor au reprezentat încercări de sistematizare şi elaborare prin filosofie şi simţ comun a unor forme anterioare de folclor sau simţ comun în relaţie directă cu dominaţia exercitată de un grup social.

În centrul de masaj, în cadrul prezentărilor zilnice, în calitate de intelectuali organici, prin urmare susţinând interesul unui grup social, aici al companiei, angajaţii încearcă

construirea realităţii prin mijloacele oferite de folclor, pentru a crea condiţii de obţinere a profitului. Câmpul de cunoaştere relativ coerent impus de companie trebuie reprodus şi actualizat zilnic, în cadrul fiecărui „instructaj“, printr-un efort performativ, creativ şi intelectual. Astfel, prezentarea orală dă posibilitatea de transmitere a unor idei diverse şi contradictorii din partea membrilor şi angajaţilor, dar şi a unui material pentru construirea unor concepţii mai coerente despre lume sau despre corp ca parte a simţului comun. Dacă pentru Gramsci atât folclorul, cât şi simţul comun reprezintă o concepţie fragmentată şi incoerentă, pe de altă parte simţul comun ca „folclor al filozofiei“ se defineşte printr-o mai mare sistematizare şi coerenţă, dar şi prin faptul că printr-o „serie de judecăţi simţul comun identifică cauza exactă, simplă şi la îndemână“ . Mai mult, simţul comun, care are o înclinaţie asupra „elementelor materialiste, «realiste» sau este «produsul imediat al senzaţiei brute» se hrăneşte pe baza obiectivizării elementelor de folclor ştiinţific şi tehnic de către angajaţi în performările zilnice, prin materialele anatomice cu scop didactic în care „se văd“ diferitele efecte ale aparatului, dar mai ales prin intermediul propriului corp. Deşi reprezintă doar o parte din latura practică a activităţilor desfăşurate în cadrul centrului de masaj, corpul are un rol central în a face diferitele convenţii locale să pară naturale. Cea mai evidentă manifestare a simţului comun în centrul de masaj se găseşte în constituirea încrederii în eficacitatea aparatului. Efectele aparatului asupra corpului sunt înţelese prin intermediul mişcărilor sau senzaţiillor de durere, arsură sau presiune, obiectivizate şi subiectivizate în acelaşi timp prin limbaj, ceea ce în altă formulare, nu înseamnă decât naturalizarea unor convenţii sociale prin reducerea unor senzaţii corporale care nu sunt neapărat personale la câteva semnificaţii posibile în interacţiunea dintre angajaţi şi membri. Ca să dau un exemplu, durerea pe care o poate resimţi o persoană după efectuarea masajului poate avea în funcţie de context, câteva explicaţii: a încălcat în mai multe rânduri prevederea de a face masajul zilnic, fapt verificabil printr-un sistem informaţional, este rezultatul firesc al procesului de îmbătrânire, aparatul a descoperit o problemă de sănătate,

sau este o „reacţie de însănătoşire“ care anunţă un rezultat pozitiv în „lupta“ aparatului cu corpul. Mai repede decât actualizarea elementelor de cultură care cuprind folclorul în noile forme de semnificaţie ale simţului comun, mai potrivit în această discuţie despre durere este conceptul înrudit de „pre-obiectiv“, care trimite la aspectele pre-abstracte.

Lăsând la o parte, cel puţin pentru moment, simpla comparaţie a activităţilor centrului de masaj cu alte sisteme de referinţă, precum cel medical sau raţionalitatea formală a intelectualilor, la care face apel Gramsci, eficacitatea aparatului în contextul centrului de masaj sau mijloacele prin care se ajunge la construirea ei de către companie pot fi încorporate şi prin urmare trăite în fluxul relaţiilor sociale. Dacă conceptul de hegemonie surprinde din prisma unor relaţii de putere atât aspectul subiectivităţii, cât şi pe cel al încorporării, care pot fi privite ca fiind cele două feţe ale aceleiaşi monede, fenomenologia şi culturalismul, atât de strâns legat de disciplina antropologică, rămân cantonate în aprecierea particularului ca singură formă de raportare la lume.

Hegemonie şi capacitate de acţiune

Chiar dacă la nivel declarativ modelul de marketing impus prin franciză de companie este unic pentru fiecare centru şi ţară în parte, fiind reprodus prin trainingurile şi seminarele frecvente ale angajaţilor şi ale patronilor de centre de masaj, este aproape sigur că acesta se adaptează societăţii în care se află. Exemplul extrem, după cum aveam să aflu chiar de la directorul companiei din Bucureşti, îl reprezentă segregarea religioasă pe bază de gen în cel puţin o ţară. Pe de altă parte, este foarte posibil să-ţi imaginezi, deşi nu am avut ocazia să fac comparaţii interculturale temeinice, ci doar vagi observaţii, faptul că cunoaşterea şi practicile pe care acest model de marketing le generează sunt semnificate din perspectiva culturală şi socială a unor pensionari din Bucureşti, fără să înţeleg prin aceasta o unitate inerentă a lor. Chiar dacă nu am nici spaţiul, şi nici motivul pentru o

prezentare mai detaliată, este în parte relevant din punct de vedere social şi cultural faptul că România, ca stat post-socialist, se află în situaţia de a avea un sistem de sănătate de stat muribund, moştenire a statului, providenţă din perioada socialistă, atacat de noua morală a pieţei – şi un sistem privat de sănătate în ascensiune. Această combinaţie face ca accesul la serviciile de sănătate al multor categorii dezavantajate, dintre care cea mai extinsă este cea a pensionarilor, să fie îngreunat. Dintr-o perspectivă mai largă, semnificaţiile prin care membrii se raportează la ceea ce presupune centrul de masaj şi-ar putea avea originea în procesele globale care pun accentul tot mai mult pe creşterea atenţiei acordate corpului şi sănătăţii, în lipsa de recunoaştere cu care se confruntă în general persoanele în vârstă în societăţile industrializate. La nivel individual, pragmatic şi fenomenologic, participarea la masaj îşi poate găsi justificarea în dorinţa de a putea gestiona nişte dureri care vin să distrugă înţelesurile de zi cu zi ale vieţii.

Dacă pentru membri, dar şi în cazul meu în unele momente, activităţile zilnice sunt în general premise de existenţă, doar în calitate de observator şi de cercetător, înarmat cu îndoiala metodologică aferentă, mi-am pus întrebări asupra importanţei instructajului şi gratuităţii serviciului, a calităţii de pensionari a membrilor sau asupra condiţiilor care fac posibilă încrederea în eficacitatea aparatului de masaj, ca părţi dintr-un ansamblu mai larg. Există două elemente ale hegemoniei care merg mână în mână: dominaţia se poate realiza fie prin greutatea chestionării sistematice a condiţiilor de existenţă, potrivit lui Burawoy existând o întâietate în „a juca jocul“ relaţiilor sociale decât în a le pune sub semnul întrebării, fie prin câştigarea consensului în urma oferirii unor beneficii în cadrul relaţiei de dominare, aşa cum se poate înţelege din ceea ce membrii recunosc ca fiind o „îmbinare deosebită a interesului financiar cu această acţiune de binefacere“.

Deşi am vorbit până acum despre modalitatea în care compania îşi atrage propriii clienţi, există pentru Gramsci, în experienţa la care face apel simţul comun, posibilitatea de a surprinde părţi valide asupra condiţiilor de existenţă

ale indivizilor prin ceea ce el numeşte „bunul-simţ". În parte captivi propriilor încorporări, membrii centrului au prin acest bun simţ capacitatea de a realiza condiţiile care fac posibile mărturisirile, de a observa contradicţiile şi inconsistenţele hegemoniei în care trăiesc, dar fac acest lucru mai degrabă nesistematic. În cadrul interviurilor purtate cu mine, referindu-se la ceea ce eu am identificat ca fiind formalismul interacţiunilor, membrii au putut vorbi despre „algoritmul" folosit de angajaţi în conversaţii, despre neconcordanţa dintre exprimarea mărturisirilor pozitive şi renunţările ulterioare sau despre frecvenţa mare a mărturisirilor din partea aceloraşi persoane. Cea mai sistematică şi elaborată abordare asupra mărturisirilor despre care am auzit era a unui domn care credea că aceastea sunt rezultatul „excesului de zel", şi după încercarea a le spune „adevărul" angajaţilor şi membrilor a fost exclus informal din conversaţiile desfăşurate în timpul masajului. Atât pentru Gramsci, cât şi pentru Burawoy, există întotdeauna capacitate de acţiune din partea subiecţilor. Plasaţi în alt context şi în prezenţa unor mize diferite faţă de cele în care plasează Gramsci problema hegemoniei, proiectarea în abstract a soluţiei înaintate de acest activist marxist ar putea presupune coagularea inconsistenţelor şi contradicţiilor din cadrul centrului de masaj într-o totalitate coerentă şi sistematică, într-o contra-hegemonie produsă pentru membri de către intelectualii săi organici. Soluţia pare nepotrivită în cazul nostru, dar poate să explice de ce, o dată încorporate sub alte regimuri de putere, grupurile găsesc mai uşor motive să conteste această hegemonie.

Sub o altă formă, capacitatea de acţiune a membrilor se manifestă indirect ca o consecinţă a eterogenităţii puterii. Membrii pot găsi motive pentru a rezista unor forme de hegemonie din afara centrului de masaj la nivelul subiectivităţilor produse ca urmare a condiţiilor impuse de companie pentru atingerea obiectivelor financiare. Ca pensionari din clasa muncitoare aceştia, se confruntă, odată cu încheierea rolurilor sociale, cu pierderea recunoaşterii celorlalţi. Prezenţa zilnică la centrul de masaj a devenit pentru mulţi dintre membri un „serviciu", în ciuda încercărilor angajaţilor de a resemnifica această activitate. Pe de altă parte,

mulţi dintre ei lasă să se întrevadă în conversaţii că, înainte de sociabilitatea pe care participarea zilnică la masaj o face posibilă, aveau existenţe marcate de singurătate, sentimentul inutilitatii şi depresie. Poate că din cauza reintegrării în această comunitate, membrii recunosc în aparat capacitatea de a-i „întineri“. Mai mult, ca pacienţi ai medicinei alopate, care funcţionează prin recunoaşterea dualismului minte–corp, membrii se confruntă cu riscul de fi trataţi ca obiecte. Astfel, chiar dacă în ultimă instanţă devin parte a unei instrumentalizări şi raţionalizări economice, prin raportarea la calitatea de pensionari sau pacienţi, membrii pot trăi experienţa recunoaşterii din partea celorlalţi în centrul de masaj. Pe de altă parte, membrii centrului de masaj pot trăi cu ideea oportunităţii de a avea acces la servicii de sănătate, de a fi împuterniciţi să-şi urmărească singuri o mai bună stare de sănătate, într-o societate care le face tot mai dificil acest acces.

Concluzie

O concluzie priveşte modul în care poate fi înţeleasă natura încorporată a cunoaşterii în acest context. Astfel, ceea ce nu aş vrea să sugereze acest articol dintr-o perspectivă funcţionalistă ar fi faptul că beneficiile pe care ajung să le resimtă persoanele din centrul de masaj, ar fi rezultatul unei funcţii latente a activităţii comerciale a companiei şi, cu atât mai mult, corolarul potrivit căruia toată lumea, compania şi membrii ar avea în egală măsură de câştigat. Dacă dintr-un punct de vedere fenomenologic şi relativist modul încorporat prin care aceste persoane sunt în lume reprezintă obiectul analizei, consider că aceasta ar trebui completată de o perspectivă care să cuprindă contextul mai larg în care încorporarea este inclusă în relaţii de putere. Plafonarea doar la nivelul discursului fenomenologic nu face decât să piardă din atenţie faptul că, în realitate, cultura, socialul, limbajul nu sunt sisteme închise, ci produse, şi că, în această calitate, ele sunt contestate atât din interior, cât şi din exterior.

O altă concluzie se desprinde din faptul că, din ceea ce am discutat până acum, cel puţin în acest context şi privit de la un anumit nivel, nu reiese o încorporare profundă şi bazată pe dispoziţii corporale, aşa cum o conceptualizează Bourdieu prin habitus, ci mai degrabă una superficială, compusă din fragmente din cele mai diverse şi parţial omogenizată, mereu actualizată şi pusă în scenă de angajaţii cu rol de intelectuali care susţin interesele companiei. Apoi este important de observat că membrii manifestă, în condiţiile incorporării, o oarecare capacitate de acţiune care presupune înţelegerea parţială a condiţiilor obiective de existenţă sau care pot urmări proiecte prin care să-şi îmbunătăţească condiţiile de existenţă în relaţie cu alte hegemonii. Ca o concluzie finală asupra încorporării, cred, urmându-i pe Lambek şi Strathern, că aceasta trebuie analizată ca parte a unui proces mai larg, în „relaţia dialectică dintre încorporare şi obiectivizare şi între încorporare şi subiectivizare".

Bibliografie

Andaya, Elisa, „The Gift of Health: Socialist Medical Practice and Shifting Material and Moral Economies in Post-Soviet Cuba", *Medical Anthropology Quarterly*, 23, 4, 2009, pp. 357-374.

Burawoy, Michael, *Manufacturing Donsent*, The University of Chicago Press, Chicago, 1979.

Cahn, S. Peter, „Building Down and Dreaming up: Finding Faith in a Mexican Multilevel Marketer", *American Ethnologist*, 33, 1, 2006.

Friedman, R. Friedman, „*The Social Case*: Ilness, Psychiatry, and Deinstitutionalization in Postsocialist Romania", *Medical Anthropology Quarterly*, 23, 4, 2009.

Gramsci, Antonio, *Prison Notebooks*, International Publishers, New York, 2008.

Gramsci, Antonio, *Scrieri alese*, Editura Univers, Bucureşti, 1973.

Lambek, Michael, Strathern, Andrew, „Introduction: Embodying sociality: Africanist-Melanesianist Comparisons", în Andrew Strathern şi Michael Lambek (coord.), *Bodies and persons*, Cambridge University Press, New York, 1998.

Crehan, Kate, Gramsci, Antonio, *Culture and Anthropology*, Pluto Press, Londra, 2002.

Ortner, B. Sherry, *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*, Duke University Press, Durham, 2006.

Strathern, J. Andrew, *Body Thoughts*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 2010.

Todorov, Tzvetan, *Viaţa comună: Eseu de antropologie generală*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2009.

Răzvan-Mihai Ionescu-Ţugui este beneficiar al proiectului „Burse Doctorale pentru o Societate Sustenabilă”, proiect cofinanţat de Uniunea Europeană prin Fondul Social European, Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013

13.
CEREMONIALUL – DIRECȚII ACTUALE ÎN ANTROPOLOGIA CULTURALĂ

Florica Iuhaş
Universitatea Ecologică din Bucureşti

Despre necesitatea studierii ritului

Dacă Lévi-Strauss proclama, în „Finalul" lucrării *L'homme nu*, apărută în 1972, necesitatea studierii „ritualului în sine şi pentru sine, pentru a înţelege prin ce anume acesta se constituie ca obiect distinct al mitologiei"[188] şi „pentru a-i determina caracteristicile proprii"[189], la o distanţă de numai 23 de ani de acesta, Claude Rivière apreciază în introducerea operei *Les rites profanes*, din 1995, că cercetătorul în domeniul ştiinţelor comunicării trebuie să se convingă de faptul că ritul, „în calitatea sa de obiect ştiinţific autonom, trebuie să fie explorat şi din perspectiva altor dimensiuni"[190].

Pascal Lardellier subliniază, la rândul său, că înainte de a fi „*un fapt social total*, ritul ar putea fi definit ca *un obiect ştiinţific total*, în măsura în care aproape toate ştiinţele umane şi sociale se bazează pe perceperea lui ca obiect de studiu, producând discursuri specifice şi analize originale, cu încercările şi metodele proprii"[191]. Cu toate acestea, din multitudinea de studii având ca obiect comportamentul ritual, rezultă nu numai o lipsă de unanimitate în definirea

188. *Apud* Pierre Smith, „Rit" în Pierre Bonte, Michel Izard (coord.), *Dicţionar de etnologie şi antropologie*, Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 584.

189. *Idem*.

190. Claude Rivière, *Les rites profanes*, PUF, Paris, 1995, p. 10.

191. Pascal Lardellier, *Teoria legăturii ritualice: antropologie şi comunicare*, Editura Tritonic, Bucureşti, 2003, p. 29.

termenilor de rit, ritual, ceremonie, ci şi o lipsă de consens. Pentru unii cercetători de pildă, ritul este o activitate legată de o superstiţie sau credinţă, iniţiat pentru a preveni sau anula efectul malefic sau a provoca efectul benefic. Este un act de credinţă prin care se invocă puteri supranaturale, în timp ce ritualul reprezintă partea „dramatizantă“ a ritului, un înveliş al lui considerat a fi substanţă de ordin spiritual.

Dacă privim riturile ca fiind fenomene reiterative care pun în scenă un eveniment petrecut cândva şi considerat fondator, în acest caz, evenimentul respectiv nu se rememorează, nici nu se reface, ci este el însuşi autentic şi deci facilitează ieşirea din timpul profan şi trecerea în cel sacru, infinit. Făcând disocierea mult răspândită între profan şi sacru, corespunzătoare celei dintre laic şi religios, Mircea Eliade arată că orice act religios presupune ieşirea din zona profană, din devenire şi intrarea într-o oază sacră, în care templul sau altarul sunt considerate „centrul lumii“[192]. Or, a privi astăzi lucrurile din perspectiva primitivului constituie o reducţie păguboasă şi păgubitoare din punct de vedere ştiinţific.

În numele credinţei legate de superstiţii, în Tanzania secolului XXI, unde populaţia rurală asimilează albinoşii diavolului iar credinţa locală este că sângele acestor oameni le aduce noroc în special pescarilor şi căutătorilor de aur, în ultimii trei ani, peste 50 de albinoşi au fost ucişi după ce au fost vânaţi pentru unele părţi din corpurile lor[193]. De asemenea, dacă reducem ritul la credinţele celor care îl practică, cazuri ca cel de la Tanacu, în care o tânără călugăriţă a fost omorâtă sub pretextul unui ritual de exorcizare demn de Evul Mediu, nu trebuie să mire pe nimeni.

În *Eseu despre om*, Ernst Cassirer afirmă că omul, în comparaţie cu alte animale, „trăieşte nu numai într-o realitate mai cuprinzătoare; el trăieşte, pentru a spune aşa, într-o nouă *dimensiune* a realităţii“[194], prin care autorul nu-

---

192. Mircea Eliade, *Drumul spre centru*, Editura Univers, Bucureşti, 1991, p. 129.

193. Călugăru Adrian, „Mărturiile incredibile ale unui bolnav de albinism: «Mi-au tăiat mâinile şi le-au vândut cu 4000 de dolari!» în *Noul portal politic*, disponibil online la adresa http://www.politicall.ro/Articole.aspx?id=922, accesat în 11.03.2010.

194. Ernst Cassirer, Eseu despre om. *O introducere în filosofia culturii umane*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 43.

meşte dimensiunea simbolică în care arta, limbajul, mitul sau religia adaugă valenţe noi şi multiple laturii raţionale a speciei *homo sapiens*. Justificarea derivă din faptul că omul a suferit în procesul evoluţiei sale „o schimbare calitativă“[195]. „Împlinirea umană nu mai este posibilă astăzi fără textura simbolică în care ritul îşi are locul şi în care „întregul progres uman în gândire şi în experienţă speculează asupra acestei reţele (n.n. simbolice) şi o întăreşte“[196].

În funcţie de natura cercetărilor care i-au fost consacrate, a şcolilor de gândire care l-au analizat sau a disciplinelor care l-au adoptat, conceptul de rit nu numai că nu s-a dezambiguizat, ci, dimpotrivă, a cumulat în jurul său variate abordări, de o dezarmantă complexitate. Creaţii culturale special elaborate, în a căror schemă actele secvenţiale se înlănţuie într-o logică proprie iar cuvintele sunt purtătoarele unor anumite sensuri şi obiectele încărcate de semnificaţii, riturile reprezintă şi astăzi o „dimensiune constitutivă a socialului însuşi“[197].

Ritul şi ritualul – concepte antropologice fundamentale

La originea termenului „rit“ stă vechiul cuvânt de sorginte indo-europeană *rta,* care desemna ordinea universului, cu trimitere la echilibrul dintre lumea divină şi cea umană. În limba latină, *ritus* desemna, pe de o parte, ordinea actelor de preamărire a zeilor, pe de alta, sistemul de obligaţii ale credincioşilor. Termenul era asociat celui de *colere*, în limba română „cult“, desemnând ansamblul de rituri legate de un anumit zeu sau moment ceremonial, şi celui de „religie“, provenit dintr-o rădăcină indo-europeană, *leig,* care însemna „a lega“. J.Z. Smith afirmă că „în perioada Romei şi în latina folosită de limbajul creştin la începuturile sale, substantivele *religio* şi *religiones*, precum şi adjectivul *religiosus* şi adverbul *religiose* erau cuvinte cultice, care se refereau în

---

195. *Idem*.
196. *Ibidem*, p. 44.
197. Claude Rivière, *op. cit*., p. 10.

primul rând la îndeplinirea riguroasă a obligaţiilor rituale".[198] Dimensiunea religioasă şi cea ritualică „se contopesc, ambele referindu-se la legătura dintre om şi divinităţi, şi la confirmarea acestei legături prin respectarea ordinii impuse de canonul ceremonial"[199].

Émile Durkheim situează riturile şi credinţele în clasa fenomenelor religioase, primele fiind determinate de acţiune, iar cele din urmă, de reprezentări. În timp ce riturile ţin de mişcare, credinţele aparţin gândirii. Obiectul ritului este credinţa religioasă, care împarte toate lucrurile lumii în două categorii opuse: sacrul şi profanul, iar opoziţia dintre cele două concepte este absolută. În viziune durkheimiană, riturile sunt reguli de conduită urmate de oameni în raporturile cu sacrul[200].

„Cadrele de interpretare ale ritualului au variat enorm, oscilând între considerarea lui ca un loc al nonsensului – expresie a primitivismului şi iraţionalului – şi ipostazierea ca loc al suprasensului – manifestare deplin semnificativă a umanităţii, în dialog cu sacrul sau cu propria esenţă"[201], subliniază Mihai Coman. După opinia lui Marcel Mauss, în funcţie de disciplinele care l-au adoptat, termenul „rit" cunoaşte o multitudine de accepţiuni care deseori nu fac altceva decât să ambiguizeze şi mai mult conceptul, fie din tendinţa de a-i păstra dimensiunea sacrală, fie din dorinţa de a-l alătura tabieturilor rutiniere[202].

Pascal Lardellier afirmă că „studiile care s-au axat pe cercetarea riturilor îşi scindează obiectele în două mari categorii, luând în considerare pe de o parte microriturile specific goffmaniene şi, pe de altă parte, marile rituri comunitare, pe care le putem numi durkheimiene[203]". Gérard Altha-

---

198. Apud Mihai Coman, *Introducere în antropologia culturală: mitul şi ritul*, Polirom, Iaşi, 2008, p. 24.

199. *Idem*.

200. Şerban Anghelescu, *Introducere în problematica generală a riturilor de trecere*, http://inoe.inoe.ro/ianus/Serban%20Anghelescu.htm, accesat în 10.04.2010.

201. Mihai Coman, op.cit, p. 44.

202. *Apud* Pascal Lardellier, *op. cit*. p. 31.

203. *Apud* Pascal Lardellier, *op. Cit*, p. 19.

be vorbeşte, la rândul său, despre dihotomia între riturile interpersonale şi cele comunitare, ca fiind esenţială în orice cercetare aplicată riturilor, astfel că „în accepţiunea antropologiei sociale, ritul este o formă particulară de activitate socială. (...) Pentru Goffman şi interacţionişti, orice practică socială organizată prin respectarea anumitor convenienţe este considerată ca fiind ritualizată şi denumită rit“[204]. Lardellier subliniază faptul că anumiţi reprezentanţi ai antropologiei modernităţii consideră că dacă sunt îndeplinite condiţii precum iniţierea, împărtăşirea, producerea şi/sau utilizarea de simboluri, atunci există practici rituale şi în activităţile comune, şi îl aminteşte pe Georges Balandier care decelează forme rituale în cadrul unor practici precum machierea sau folosirea drogurilor.

În plus, Pascal Lardellier opinează că „ritul este o formă de relaţie socială care îi dă fiinţei-ansamblu întreaga sa dimensiune şi substanţă. În mod fundamental, ritul le permite indivizilor să aparţină: comunităţilor, instituţiilor, societăţilor care funcţionează după logici de clase, de corp, de afinităţi elective, (...) îi permite, de asemeni, individului să-şi însuşească o memorie colectivă şi tradiţii“[205]. Potrivit autorului, ritul trebuie înţeles „ca un context social particular, instaurat în sânul unui dispozitiv de natură spectaculară, caracterizat prin formalismul său, şi un ansamblu de practici normative, care posedă o puternică valoare simbolică pentru actorii şi spectatorii săi. Spectacol aşadar, şi chiar mai mult decât atât, ritul este o «performanţă» eficace din punct de vedere simbolic, social şi instituţional“[206]. Într-o oarecare măsură, acesta este în viziunea lui Lardellier, „un pod simbolic“ aruncat între temerile arhetipice şi reprezentările lor obiectivate, din punct de vedere social, în practici puse în scenă, «jucate» şi, astfel, simbolizate“[207].

Deşi majoritatea cercetătorilor consideră că termenii „rit“ şi „ritual“ sunt sinonimi, Lardellier consideră că substantivul

204. *ibidem*, p. 31.

205. *ibidem*, p. 12

206. *idem*.

207. *idem*.

ritual „reprezintă ansamblul de texte, provenite în special din tradiţie, care ordonează regulile de organizare a ritului (ritualurile slujbei religioase, de exemplu, îşi fixează îmbinarea lor ceremonială). Acest ritual are autoritate, prescriind ceea ce ar trebui să fie desfăşurarea ritului. Acesta din urmă este ritualul în acte, în performanţă. El este acel spaţiu şi timp ritualic care caracterizează împlinirea a ceva simbolic pentru participanţii săi şi, prin extensie, pentru comunităţile care au recurs la el. „În spatele aspectului său adesea convenţional, ritualul exprimă partea simbolică ireductibilă a omului, acea *materia prima*, în mod substanţial modelată din semn şi sens, care nu cunoaşte limite şi nici decădere“[208] şi este deopotrivă un indicator infailibil al sănătăţii sociale, al adeziunilor comunitare la un trecut fondator şi la o memorie culturală şi identitară în comun împărtăşită. Cât priveşte ritualitatea, ea este principiul abstact care caracterizează „lucrul ritualic“, considerat ca instanţă totdată socială[209].

Termenul de „ritual“, derivat conform Dicţionarului Explicativ al Limbii Române[210] din franţuzescul *rituel* sau italienescul *rituale*, desemnează fie un ceremonial desfăşurat după reguli tradiţionale, cu prilejul naşterii, căsătoriei, morţii, cu prilejul semănatului sau al culesului etc., fie rânduiala unei slujbe religioase. Şerban Anghelescu afirmă că „în perspectivă deontică regulile rituale fixează statutul şi rolul persoanelor în familie, servesc la distingerea realului de iluzoriu, a adevărului de minciună, îi separă pe oameni de animale, asigură liniştea socială celor care le respectă“. Din perspectiva autorului citat, ritul este ordonator al lumii, „instituie diferenţele şi reglează mersul societăţii şi al cosmosului“[211].

Ritualul urmează o ordine prestabilită a acţiunilor, în care Emile Benveniste[212] observă persistenţa unor sensuri arhaice precum: ordinea, prescripţia, adaptarea elementelor care

---

208. *ibidem*, p. 14.

209. *ibidem*, p. 29.

210. „Ritual“, www.dexonline.ro, accesat în 10.04.2010.

211. Şerban Anghelescu, *Introducere în problematica generală a riturilor de trecere*, http://inoe.inoe.ro/ianus/Serban%20Anghelescu.htm, accesat în 10.04.2010.

212. *Ibidem*.

compun un întreg, ceea ce ne apropie în limba română de conceptul de „rânduială“, despre care Constantin Noica afirmă că s-a format pe linia termenilor „rost“, „rostire“, derivate din latinescul „rostum“ care iniţial a fost preluat în limba română ca *rost*, în sensul de *gură*, care „a sfârşit prin a însemna deopotrivă *deschizătură*“[213]. Iniţial un termen concret care desemna în limba populară şi *rostul* de la războiul de ţesut (deschizătura prin care se trece suveica), cuvântul a căpătat multiple conotaţii denumind în vorbirea uzuală orice spaţiu privit ca deschizătură: „spaţiul îngust dintre cărămizile unui zid, dintre ulucii unui gard, dintre scândurile unei duşumele, dintre ţiglele unui acoperiş, dintre piesele ce trebuiesc sudate etc., acesta a evoluat spre sensul speculativ de *rânduială*, înţeleasă ca ordine a lumii“[214]. „Ţesătura a fost întotdeauna un model pentru structură şi ordine («ţesătura lumii»), după cum zimţii unui fierăstrău şi aşezarea pe rânduri a cărămizilor şi ţiglelor de pe acoperiş sau a gardurilor dau o imagine a ordinii“[215]. Acest din urmă termen a dat naştere unei familii lexicale bogate care semnifică: ordinea în şirul numeric (*rând*), executarea unor operaţii care pun lucrurile în *rostul* lor (*a rândui* sau *orândui*) pentru a căpăta sens (sau rânduială), dar şi accepţiunea de destin (*orândă*). Spre deosebire de Noica, în *Aventurile unor cuvinte româneşti*, Marius Sala afirmă că „în româna din perioada numită modernă, *rost* s-a restrâns la sensul arhaic de «pronunţare, vorbire»; la Ispirescu găsim: «Această împărătească cu *rostul* ei blajin, cu purtarea cea cumpătată, se făcu de o iubiră până şi cumnatele ei»“ şi, prin asociere, de aici derivă sensul figurat de „regulă, rânduială, căpătâi“[216].

În opinia lui Marius Sala, „sensul de «spaţiu, deschizătură» (la războiul de ţesut sau între două clădiri) este metaforic; apare şi la gură «deschizătură a unui obiect prin care iese sau intră ceva»“[217]. Noica a preferat termenul „des-

---

213. Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 23.

214. *ibidem*, pp. 25 – 26.

215. *ibidem*, p. 27.

216. Marius Sala, *Aventurile unor cuvinte româneşti*, vol. II, 2006, p. 197.

217. *ibidem*, pp. 197 – 198.

chizătură“, pentru că, în relaţie cu celălalt sens, „gură“, îi servea pentru un alt concept, „rostire“, cu evantaiul filozofic mai ales de sorginte germană. *Holzwege*, la Heidegger, înseamnă „luminiş“ (dar şi drumul spre această „deschidere“ de natură să „lumineze“, aidoma unui tip de iniţiere din ortodoxia răsăriteană)[218].

Etimologic, Şerban Anghelescu apreciază că vechiul cuvânt slav *rand*, din care provine românescul *rând,* derivă din aceeaşi rădăcină cu *ritus* şi deplânge faptul că „folcloriştii şi etnologii au adoptat termenul obicei *drept* echivalent autohton al ritului. Cuvântul «obicei» este mult mai sărac semantic decât «rând» şi nu semnifică ordinea socială, biologică şi cosmică“[219].

În lucrarea *To Take Place*: *Toward Theory in Ritual,* Jonathan Z. Smith afirmă despre rit că acesta este în primul rând o afirmare a diferenţei şi „reprezintă crearea unui mediu controlat unde variabilele (accidentele) vieţii de zi cu zi pot să fie deplasate, tocmai pentru că ele sunt considerate a fi atât de prezente şi împovărătoare. Ritul este un mod de a performa felul în care lucrurile ar putea să fie, într-o tensiune asumată conştient cu felul în care ele sunt. Puterea ritului vine din faptul că el implică activităţi obişnuite plasate în situaţii neobişnuite“[220], în timp ce pentru V. Turner manifestările rituale sunt un „model formalizat al acţiunilor simbolice, cu scopul de a organiza sau controla relaţiile ierarhice dintre diferitele nivele ale unei structuri“[221].

În viziunea lui Steven Lukes, ritul este „o activitate guvernată de reguli, cu un caracter simbolic, care atrage atenţia participanţilor asupra unor obiecte ale gândirii şi a unor sentimente pe care ei le consideră a fi pline de semnificaţii[222]. Si Bryan Wilson leagă ritualul şi de sfera subiectivă a emo-

---

218. *ibidem*, p. 198.

219. Şerban Anghelescu, *op. cit*, http://inoe.inoe.ro/ianus/Serban%20Anghelescu.htm, accesat în 10.04.2010.

220. Johnatan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, University of Chicago Press, Chicago, 1987, p. 109.

221. *Apud* Mihai Coman, *op. cit*., Editura Polirom, Iaşi, 2008, p. 46.

222. Steven Lukes, *Essay in Social Theory,* Columbia University Press, New York, 1977, p. 4.

ţiilor, despre care afirmă că este „un factor de reglare, precum şi de înlesnire a emoţiilor trăite“(...) o emoţie retrăită în linişte“[223] şi conchide că „ritualul gestionează emoţiile: el oferă prilejul şi modalitatea de a le exprima într-o formă decentă şi controlată“[224].

O altă categorie de definiţii leagă manifestările rituale de acţiunile corporale. Astfel, în viziunea lui Robert Bocock ritul este legat de „utilizarea simbolică a gesturilor şi mişcărilor corpului într-o situaţie socială, cu scopul de a se exprima şi articula semnificaţii“[225] în timp ce pentru E.M. Zuessie prin rit se performează „acţiuni ale corpului, repetitive şi stilizate în mod simbolic, care sunt centrate asupra unor structuri cosmice şi/sau asupra unor prezenţe sacre“[226].

În toate culturile şi civilizaţiile, de la cele arhaice până la cele mai evoluate, orice schimbare de stare naturală sau socială – integrată în ciclul naturii (semănat, cultivat), al vieţii (botez, căsătorie, majorat) ori al fiinţei (naştere, moarte), de loc (mutarea în casă nouă, schimbarea locului de muncă) – este marcată de o suită de obiceiuri de natură ceremonială desfăşurate după anumite reguli tradiţionale, de natură ritualică.

Binomul rit–ceremonie

Numeroşi teoreticieni suprapun termenul de „rit“ peste cel de „ceremonial“ pe baza trăsăturilor dominante comune. Există însă şi cercetători care disociază cei doi termeni, accentuând asupra unor note distinctive. „Pentru marea majoritate a teoreticienilor, conceptul de *rit* este sinonim cu cel de *ceremonie* – afirmă autorul Mihai Coman –, deşi există şi voci care susţin că cei doi termeni desemnează realităţi

---

223. Bryan Wilson, *Religia din perspectivă sociologică*, Editura Trei, Bucureşti, 2000, p. 34.

224. *Ibidem*, p. 35.

225. *Apud* Mihai Coman, *Introducere în antropologia culturală: mitul şi ritul*, p. 46.

226. *Idem*.

etnografice diferite, aşa cum unii antropologi consideră că în cadrul ritului intră şi noţiuni precum *social dramas* (Victor Turner), *public events* (Don Handelman) sau *performances* (Richard Schechner). În sfera conceptului de *ritual* intră numeroase forme culturale, în care graniţele fiecăreia nu sunt clar delimitate, aşa cum nici terminologia şi criteriile de clasificare ale ritului nu sunt omogene“[227].

Roy A. Rappaport subliniază că unii autori disting *ceremonia* de *ritual* şi apreciază că deşi ritualul şi unele forme de teatru se aseamănă în unele aspecte, se diferenţiază esenţial în altele (întrecerile atletice spre exemplu). Există, de asemenea, convenţii politice, festivaluri, carnavaluri sau demonstraţii care prezintă similitudini cu ritualul[228]. În opinia lui Mihai Coman, „aceste dificultăţi conceptuale derivă din ambiguitatea structurală a universului ritual: pe de o parte, aceasta beneficiază de o vizibilitate şocantă (oricine, chiar şi *outsider*, poate identifica o manifestare ceremonială) şi, pe de altă parte, de o obscuritate a semnificaţiilor, descurajante pentru un cercetător“[229].

Binomul *rit–ceremonie* a suscitat dezbateri între teoreticienii care consideră cele două concepte sinonime şi cei care cred că între cei doi termeni există diferenţe conceptuale. Cercetători ca Bobby Alexander, Max Gluckman sau Edmund Leach sunt de părere că ceremoniile ţin de zona laicităţii, a activităţilor formale cu conţinut laic, în timp ce ritualul se referă la manifestările care implică fie sfera religioasă, fie puteri oculte[230].

Raymond Firth şi Victor Turner oferă o altă perspectivă asupra diferenţei dintre cei doi termeni. În opinia celor doi autori, ceremoniile ar trebui să se refere la manifestările care sunt asociate statului social, în sensul în care exprimă, confirmă şi consacră ordinea socială, în timp ce ritul s-ar asocia formelor de comportament religios cu rol

227. *Ibidem*, p. 43.
228. *Idem*.
229. *Idem*.
230. *Apud* Mihai Coman, *op. cit*, pp. 54-55.

transformativ. „Ritualul este transformativ, ceremonia este confirmatoare“[231], afirmă Turner.

Pierre Smith are o opinie nuanţată potrivit căreia ritul este parte constituentă a multor manifestări ceremoniale, ca nucleu forte, în jurul căruia se construieşte un întreg ansamblu de practici ceremoniale. „Ritul se înscrie în viaţa socială prin refacerea circumstanţelor care determină repetarea efectuării lui“[232]. Prin proceduri prescriptibile, de natură mai mult paradoxală decât semnificativă, „ritul îşi propune să producă un efect folosindu-se de anumite practici de captare a gândirii care să o facă pe aceasta să «creadă» în el şi mai puţin să-i analizeze sensul. Prin aceasta, fără să existe însă excludere reciprocă, ritul se distinge de serbări, ceremonii, celebrări etc., manifestări cu încărcătură simbolică ce se raportează la eticheta privată sau publică. Dacă ritul se inserează în asemenea manifestări, el constituie în general momentul forte în jurul căruia se organizează ansamblul ramificaţiei ceremoniale, ansamblu ce poate fi astfel calificat ca «ritual»“[233].

Sub aspect formal, aidoma ritualului, ceremonialul reprezintă o întrerupere a activităţilor rutiniere, aşa cum sărbătoarea este o întrerupere a activităţilor cotidiene. Prin natura sa, ceremonia este o repetare, o reluare, o reactivare a unei scheme de comportament repetitiv – gestual şi/sau sonor –, de natură colectivă sau individuală, „executat în chip voluntar de actori-spectatori care cunosc schema, în baza unei credinţe. Aici se generează, prin contagiune, o comuniune a participanţilor, scopul ei fiind acela de a solidariza grupul, de a-i asigura solidaritatea şi de a se opune uitării“[234]. Ritualurile şi ceremoniile, religioase, laice sau mixte, au ca trăsătură comună solemnitatea şi comuniunea, afirmă George Ceauşu. „Neexprimatul şi tăcerea, ca legătură subterană a eu-rilor participante, dominarea trăirilor care nu încap în

---

231. *Ibidem*, p. 55.

232. Pierre Smith, „Rit“ în Pierre Bonte, Michel Izard (coord.), op. cit., p. 584.

233. *Ibidem*, p. 584.

234. George Ceauşu, „Ritualul şi ceremonia“ în *Revista Sinapsa*, 3, 2008, p. 104.

niciun cod elaborat, o solidaritate dincoace de comunicare, sunt note care le grupează, alături de faptul că participanţii sunt în acelaşi timp actori şi spectatori“ (p. 104). În linii mari, Ceauşu consideră că ceremonia „este o formă de activitate cultică sau laică, reglementată în vederea unei consacrări sau a unei confirmări solemne, periodice sau ocazionale, exercitată de către un grup sau în prezenţa unor participanţi – spectatori care se împărtăşesc din aceleaşi valori. Ceremonia sacră poate fi magico-mitologică sau magico-religioasă, iar cea profană poate fi civilă, administrativă sau militară, fără însă a se confunda cu eticheta“ (p. 105). Mihai Pop vede în ceremonie „o parte a obiceiului, constituit dintr-o secvenţă organizată de acte solemne, îndătinate, cu conotaţii primordiale de bună cuviinţă“[235].

Din definiţiile enunţate se desprinde faptul că, aidoma ritului, ceremonialul ţine de sfera cultică sau laică – ambele de natură primordială –, consacră sau confirmă un eveniment periodic sau ocazional, se bazează pe anumite valori împărtăşite de către o comunitate, reprezintă un act de performare bazat pe secvenţe ceremoniale. Datorită faptului că sunt mai numeroase trăsăturile care apropie cei doi termeni decât cele care îi disociază, vom îmbrăţişa teza conform căreia ritul şi ceremonialul sunt ipostaze ale aceleaşi realităţi sociale.

În sfera ştiinţelor sociale, termenul „ritual“ se aplică asupra unor manifestări variate: datini (obiceiuri), obişnuinţe, protocoale de comunicare, ceremonii, etichete, convivialităţi, performanţe (teatralizări) etc.

Ceremonialul ca instanță de control social

Vasile Golban opinează că nevoia de ceremonial – apărut odată cu primele forme de organizare socială – „s-a făcut simţită înainte de a se statornici în conştiinţă sub forma unor legi şi norme fixe, ele fiind un indicator sintetic al unor stări

235. Mihai Pop, http://www.ploiesti.ro/equinox/Romana/Atelier%2021.%20Ianuarie.htm

de fapt, un mijloc prin care realitatea ce a produs ceremonialul prefigurează uneori stări superioare celor existente care se exprimă în ceea ce au mai reprezentativ şi semnificativ. Ceremonialul desemnează un spectacol dramatic, amplu, în care cuvântul rostit, muzica, dansul şi gestul se împletesc într-o armonie constructivă cu putere de a determina emoţii. Presupunem, pe baza datelor antropologilor şi etnologilor ce studiază popoarele primitive, că embrionul ceremonialului s-a dezvoltat atunci când concepţia omului despre lume şi societate era magică, că ceremonialul se practica cu ocazia celor mai importante momente din viaţa şi activitatea colectivă şi individuală cum ar fi dansul ritual înainte de plecarea la vânătoare, diferite forme şi moduri de iniţiere a tinerilor în vederea intrării lor în rândul celor maturi etc."[236].

Strâns legate de riturile magice, manifestările ceremoniale au reprezentat modalitatea principală prin care individul a încercat să stăpânească realitatea lumii în care trăia, fie că era vorba despre nevoia de a controla fenomenele naturale sau coordonatele propriei existenţe. De la primele manifestări ceremoniale legate de vânătoare şi diferitele forme şi moduri de iniţiere a tinerilor în vederea intrării lor în rândul celor maturi, la ceremonialele agricole şi pastorale legate de cultul strămoşilor şi al conducătorilor ca reprezentanţi ai obştilor, rolul familiei în plan social a crescut treptat, făcând ca ceremonialul social practicat iniţial aproape exclusiv la nivelul grupurilor să primească şi un caracter privat. În cadrul patriarhatului se vor dezvolta forme ceremoniale legate de evenimentele majore din viaţa cuplului: alegerea locului pentru construirea unei case, de căsătorie, de naşterea unui copil, de boală, de moarte, dar şi în strânsă legătură cu activitatea cotidiană: servirea mesei sau alegerea locului pentru dormit, care se vor asocia unor practici ceremoniale de natură să sublinieze ierarhia în familie şi rolul fiecărui membru în diviziunea activităţilor desfăşurate.

Vasile Golban vorbeşte despre dividerea ceremonialului în două sfere distincte o dată cu apariţia familiei-pereche,

---

236. Vasile Golban, *Estetica ceremonialului social în obiceiuri*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, pp. 9–10.

„una cuprinzând viaţa publică, iar cealaltă viaţa de familie. Aceste două sfere se întrepătrund: unele ceremoniale din viaţa de familie presupun participarea întregii colectivităţi, datorită caracterului restrâns al colectivităţilor; cele instituite la nivelul colectivităţii implică, aproape întotdeauna, participarea tuturor familiilor şi membrilor lor. Ceremonialele legate de viaţa individului, aflate până acum aproape în exclusivitate în grija societăţii, încep treptat să fie transferate, practicate şi dezvoltate în cadrul familiei, reproducând la scară redusă forme ceremoniale colective pe care le reduceau sau le amplificau în funcţie de noile condiţii. În sfera vieţii de familie, ceremonialul devine un cadru normat de comportament etico-estetic, se constituie într-o modalitate de iniţiere şi pregătire a individului pentru a se integra cu succes în viaţa cotidiană a familiei şi a colectivităţii căreia îi aparţine“[237].

Norbert Élias subliniază, în lucrarea *La societé de cour*, că se pot suprapune diferitele niveluri ale ritualismului, care de mai multe ori se completează decât se contrazic. Élias consideră ceremonialurile o instanţă de control social care a evoluat sub incidenţa „civilizaţiei moravurilor“[238], de la individ la instituţii, de la „ritualurile integrate“[239], ca politeţea, la demonstraţiile solemne ale statului.

O dată cu primele războaie apar şi ceremonialele grefate pe evenimente legate de acestea: la începerea războiului, primirea solilor, triumful militar sau încheierea păcii. Prin fastuozitatea lor, aceste manifestări aveau un rol funcţional, acela de a consfinţi public drepturile învingătorului şi consecinţele ce decurg din tratatele încheiate pentru învinşi. Prin expresivitate, caracterul spectacular şi accentul pus pe dimensiunea estetica, ceremoniile măreau forţa de a influenţa şi impresiona conştiinţa indivizilor. Paralel, apare ceremonialul diplomatic şi militar.

Civilizaţia lumii antice generează ceremonialul public al vieţii de cetate, care va fi extins la nivelul vieţii statale. Rolul

---

237. *Ibidem*, p. 14.
238. Apud Pascal Lardellier, *op. cit.*, p. 43.
239. *Idem*.

ceremonialului aulic va fi în primul rând să sublinieze poziţia conducătorului în cadrul organizării statale şi poziţia statului în ierarhia interstatală. În memoriile sale, Ludovic XIV consemna: „Cei care îşi imaginează că nu e vorba aici decât de nişte afaceri legate de ceremonie, exagerează. Popoarele asupra cărora domnim, fără a putea ajunge în adâncul lucrurilor, îşi reglează în mod obişnuit judecăţile lor despre ceea ce văd afară şi, cel mai adesea, îşi măsoară respectul şi supunerea în funcţie de prezenţe şi de ranguri“[240]. Prin aceste forme ceremoniale, crede Élias, statul încerca să câştige monopolul asupra violenţei legitime, în timp ce indivizii interiorizau controlul asupra pulsiunilor legate de tensiunile vieţii colective. În acest mod, politeţea născută la Curte a fost difuzată prin intermediul instituţiilor cu ajutorul nobililor şi boierilor, „în favoarea pacificării antagonismelor“[241].

Conducătorii statelor europene din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea au acordat o mare importanţă ceremonialului de curte – materializat cel mai adesea în parade militare şi concursuri cavalereşti – punând preţ, mai cu seamă, pe respectarea unor norme riguroase de politeţe. Élias opinează că „eticheta este un instrument de dominare. Pentru rege, ea nu este doar un simplu ceremonial, ci un mijloc de a-şi domina supuşii. Poporul nu crede într-o putere, chiar şi reală, dacă aceasta nu se manifestă şi printr-un demers exterior al monarhului. Pentru a crede, trebuie să vezi. Cu cât un prinţ se arată mai distant, cu atât mai mare va fi respectul pe care i-l va acorda (arăta) poporul“[242]. Norbert Élias apreciază existenţa a două tipuri de mediere: *impersonală*, care se referă la înscăunarea politeţii – din care decurg numeroase rituri de interacţiune – şi *comunitară*, de factură instituţională, exprimată prin marile ceremoniale ale Statului, care pun în ordine, într-o modalitate mai mult concretă decât alegorică, corpurile individuale, pe care le transformă cu această ocazie în corpuri instituţionale şi care, în aceste cazuri reintegrează şi dau expresie corpului social în integralitatea

240. *Ibidem*, p. 64.
241. *Ibidem*, p. 116.
242. *Ibidem*, p. 44.

sa. Ceremonialele de la curţi şi ale demnitarilor locali, în forme variate de audienţă, schimburile de ambasadori, paradele militare au îmbrăţişat numeroase aspecte estetice menite să impresioneze masele populare sau pe solii statelor vecine, vrând totodată să câştige simpatia maselor faţă de domnitor şi curte, acestea fiind însoţite de obicei de acte de munificenţă.

Istoricul german Johann Christian Liinig îşi rezumă astfel părerea cu privire la necesitatea ceremonialelor: „Deoarece marii domnitori sunt întruchiparea pământească a Atotputernicului, trebuie, pe cât posibil, să semene cu El. Dumnezeu este şi Dumnezeul ordinii, ordine care se arată în fiece lucru creat. Cu cât doresc să-i semene mai mult, cu atât reprezentanţii lui pământeni trebuie să menţină o mai mare ordine în treburile lor personale. Gloata (*Pobel!*) mai degrabă se orientează după pilda stăpânitorului ei decât după legi. Dacă în felul de viaţă al domnitorului observă o ordine folositoare, şi-o va însuşi şi gloata; prin aceasta propăşeşte întreaga ţară. Dacă mulţimea descoperă undeva dezordine, ea îşi zice că acel domnitor nu-i întruchiparea fidelă a celui adevărat (adică a lui Dumnezeu). Respectul piere şi ţările acelea vor cădea pradă dezordinii. De aceea, marii domnitori au creat reguli pe care curtenii lor trebuie să le respecte şi cărora li se supun şi ei înşişi“[243].

De cele mai multe ori, ceremonialele de la curte erau strâns legate de cele practicate de către biserică. Structura acestora indică faptul că ele slujeau nu numai la potenţarea şi preamărirea divinităţii, ci şi a acelora care deţineau puterea politică, militară şi economică, în calitate de „unşi“ ai lui Dumnezeu. În cadrul ambelor ceremoniale se realizează o punere în scenă - cu ajutorul unor persoane şi a unor elemente simbolice ce aparţin realităţii, a unei anumite experienţe mistico-religioase menite a acţiona la nivelul afectelor participanţilor. „Teoria cu chipul lui Dumnezeu pe pământ a avut mare priză la împăraţii bizantini. În anul 404, drept urmare a unui eveniment rămas obscur, împăraţii Arcadius şi Honorius au hotărât să-şi disciplineze curtenii, dând un

243. *Apud* Istvan Rath-Vegh, *op. cit*., pp. 38–39.

decret de ordine interioară care se încheia astfel: «Iară toţi aceia care, mânaţi de o cutezanţă profanatoare, îndrăznesc să se împotrivească divinităţii noastre, vor fi despuiaţi de slujba şi averea lor». În această ordonanţă scrisă cu cerneală de şofran, nu bubuie glasul păgânilor imperatori romani, ci al blânzilor împăraţi creştini. Scrisoarea împăratului bizantin era considerată sfântă; legislaţia lui, revelaţie divină. Trebuia să i te adresezi cu titlul de Eternitatea ta. Fiind o personificare divină, şi lui, la fel ca şi lui Dumnezeu, i se cuvenea adoraţia. Nemiloasele canoane ale ceremonialului obligau nu numai pe supuşi, ci şi pe ambasadorii străini să se prosterneze în faţa domnitorului. Episcopul din Cremona, Liut-prand, ambasadorul ducelui din Alilano, n-a vrut cu nici un chip să se prosterneze în faţa unui pământean. Până la urmă totuşi a fost nevoit s-o facă. În descrierea soliei sale, el povesteşte cum s-a desfăşurat prezentarea la curte. Împăratul stătea pe un tron de aur, aşezat la umbra unui copac, cu crengile şi frunzele din aur. Pe ramuri stăteau păsări artificiale; de cele două părţi ale tronului îşi holbau ochii lei de mărime naturală, făuriţi din aur curat. Când ambasadorul a fost introdus în sala tronului... păsările artificiale au început să fluiere şi să cânte; cei doi lei au izbucnit în răgete. Rezistenţa episcopului s-a frânt şi, împreună cu suita lui s-a prăbuşit în faţa tronului. Când şi-a ridicat din nou privirea, nu mai era nici împărat, nici tron: un mecanism secret ridicase toată panorama în aer şi fulgerele dumnezeieşti ale privirii împăratului îl săgetară de sus pe ambasadorul înlemnit“[244].

De-a lungul timpului, popoarele au amplificat, diversificat şi specializat ceremonialul în raport cu necesităţile statului şi ale individului, adecvându-l şi extinzându-l la nivelul a numeroase domenii şi activităţi sociale. Naşterea teatrului, a spectacolelor coregrafice, a întrunirilor literare şi sportive, cum ar fi vestitele olimpiade ale Antichităţii, turnirurile medievale, concursurile de poezie de la curţile prinţilor medievali şi renascentişti sunt toate tributare sincretismului originar al ceremonialului din care, sub o formă sau alta, activităţile enumerate s-au particularizat. În procesul evoluţiei

---

244. *Ibidem*, pp. 38–39.

lor, societăţile moderne au acordat o mare atenţie procesului de laicizare, demistificare şi raţionalizare a ceremonialului, astfel că diferite activităţi cultural-artistice, sportive, militare etc. moderne s-au format sub auspiciile ceremonialelor arhaice, antice şi medievale.

Ceremonial şi rememorare

Actul de rememorare prin ceremonial este fie liantul social cu trecutul, fie mijlocul de a impune în memoria colectivă evenimente recente astfel că, deşi unele ceremonii au o doză mai mare sau mai mică de gratuitate, ele sunt intrinsec legate de un fapt social care marchează viaţa individului sau a colectivităţii. Lăsând la o parte dimensiunea estetică a ceremonialului, vom accentua caracterul repetitiv şi astfel îl vom circumscrie sferei mai cuprinzătoare a memoriei colective care are rolul de a regândi, într-un fel sau altul, trecutul. Maurice Halbwachs se întreabă dacă memoria individuală, ca opoziţie faţă de cea colectivă, „ar fi condiţie necesară şi suficientă pentru recunoaşterea amintirilor?[245]" şi, după ce conchide că „în nici un caz"[246], procedează la demontarea mecanismului pe baza căruia se construieşte memoria colectivă. Pentru ca memoria individuală să păstreze amintirile comunităţii din care facem parte „nu sunt de ajuns memoriile lor (n.n. ale indivizilor în parte), mai trebuie ca ea să fi rămas mereu în acord cu memoriile noastre şi să existe suficiente puncte de contact pentru ca amintirea care ne-o evocă să poată fi reconstruită pe un fundament comun. Nu este suficientă reconstruirea bucată cu bucată a unui eveniment din trecut pentru a obţine o amintire. Trebuie ca această reconstrucţie să se opereze plecând de la date sau noţiuni comune care se găsesc în mintea noastră ca şi a celorlalţi, deoarece ele se transmit neîncetat de la noi la ei şi invers, lucru posibil numai dacă toţi am făcut şi continuăm

245. Maurice Halbwachs, *Memoria colectivă*, Institutul European, Iaşi, 2007, p. 95.

246. *Idem*.

să facem parte din aceeaşi societate. Numai în acest fel o amintire poate fi recunoscută şi, totodată, reconstruită“[247] conchide Maurice Halbwachs.

În acelaşi registru enunţat, al rememorării, Kierkegaard afirmă că „repetarea şi reamintirea sunt una şi aceeaşi mişcare, doar că în direcţii opuse; fiindcă ceea ce ne amintim a fost şi se repetă îndărăt; în timp ce veritabila repetare ne-o amintim către înainte. De aceea repetarea, dacă e posibilă, îl face pe om fericit, în timp ce reamintirea îl face nefericit“[248] şi adaugă că „repetarea în cerc, fără adăugiri sau scăderi, timp îndelungat, a aceloraşi gesturi şi reacţii atitudinale se transformă în ritual-capcană, în deprindere însuşită şi exercitată ca normalitate, chiar dacă la început a fost simularea sincerităţii faţă de o normă sau regulă impusă din afară“[249].

Din punctul de vedere al temporalităţii, repetiţiile realizate în vederea unei „premiere“ spectaculare nu reamintesc un eveniment, ci „repetă“ un model mental „pe care îl aproximează continuu până când actul coincide cu acel model intenţional sau, după expresia lui Luigi Pareyson, când forma formantă se domoleşte în forma formată“[250].

Liminalitatea – marcă a subjonctivului ritualic

Orice putere politică, dar mult mai accentuat cea dictatorială şi totalitaristă, recurge la diverse forme de ceremonii: marşuri, parade, comemorări care cuprind un număr mare de executanţi, pentru a demonstra forţa de care dispune, capacitatea de organizare, legitimitatea şi adeziunea populaţiei la valorile sale. „Festivismul pe care-l administrează în mod fastuos conţine intenţia de a fi percepute (puterile) şi prin ceea ce îi transcende limitele“[251], afirmă Gheorghe Ceauşu.

---

247. *Ibidem*, pp. 59–60.

248. Søren Kierkegaard, *Repetarea*, Editura Amarcord, Timişoare, 2000, p. 27.

249. *Ibidem*, p. 103.

250. George Ceauşu, *op. cit*., p. 104.

251. *Ibidem*, p. 105.

Victor Turner apreciază că orice organism social conţine o alternanţă necesară, de natură simbolică, între componenta ierarhică şi cea recuperatorie, care destituie temporar ierarhiile şi reinstaurează periodic starea de *communitas*. Potrivit autorului citat, riturile sunt „mecanisme culturale care permit controlarea schimbărilor sociale şi de aceea sunt asociate prin definiţie cu perturbarea unei anumite ordini“[252]. Pornind de la teoria lui Van Gennep privind riturile de trecere, Turner afirmă existenţa unor „rupturi“ în organizarea lumii, întinse pe o anumită perioadă de timp, în care valorile, normele sociale consacrate, valorile şi reprezentările culturale specifice stării de *societas* sunt puse la îndoială de către sistemele rituale, prin instituirea unor intervale de *communitas*, caracterizate prin situaţii de dezordine în societatea care devine un ansamblu de oameni nestructuraţi, nediferenţiaţi şi supuşi doar autorităţii generale a ritului. „Cu alte cuvinte, ritul permite descompunerea constructelor sociale, altfel de neatins şi de necontestat, în unităţile lor elementare, adică în valorile şi reprezentările care stau la baza edificiului social şi cultural“[253], pe care antropologul le numeşte „rădăcini paradigmatice (*root paradigmes*)[254]“.

Astfel, Turner a integrat conceptul de liminalitate într-o teorie generală a ritualului şi a funcţiilor sale sociale, ale cărei elemente centrale sunt[255]:

– În toate societăţile (moderne şi tradiţionale), ritualurile controlează schimbarea socială deoarece ritualul este asociat cu tranziţia socială, astfel că multe societăţi ritualizează tranziţiile de natură socioculturală.

– Ritualurile sunt actualizate prin unităţi simbolice de bază care indică „paradigmele-cheie“ ale unei culturi

---

252. *Apud* Mihai Coman, *Introducere în antropologia culturală: mitul şi ritul*, Editura Polirom, Iaşi, 2008, p. 176.

253. *Idem*.

254. *Idem*.

255. *Apud* Mihai Coman, „Liminality in Media Studies: From Everyday Life to media Events“ în Graham St. John, *Victor Turner and contemporary cultural performance*, Graham St. John Berghahn Books, New York, 2008, pp. 94–95.

fapt ce face ca ritualul să reprezinte un act transformator, care relevă clasificări majore, categorii şi contradicţii ale proceselor culturale.

– Situându-se între două stadii sociale, ritualurile creează o stare de *liminalitate*, „o situaţie legitimizată de independenţă faţă de constrângerile culturale şi clasificările sociale“[256]. Liminalitatea, prin opoziţie cu structura socială normală (*societas*), face posibilă o *communitas,* adică „o comunitate relativ nediferenţiată şi nestructurată sau rudimentar structurată“[257].

– Interstiţiul liminal le permite participanţilor să experimenteze „modul subjonctiv“ în care îşi pot „exprima dorinţe, formula ipoteze, supoziţii, posibilităţi: ar putea sau ar fi putut fi aşa“[258].

– În timpul procesului ritual, în special pe durata intervalului liminal, societăţile experimentează o formă de dezordine acceptabilă care este produsul unei dezmembrări a sistemului uzual de clasificare, a valorilor şi a comportamentului cotidian (normelor). După această perioadă de „împovărare structurală şi îmbogăţire simbolică“[259] are loc un proces lent de reconstituire (*re-membering*).

– În societăţile moderne, unele „faze istorice... sunt în multe privinţe omoloage perioadei liminale a ritualurilor din societăţile stabile şi repetitive“[260]. Dar, potrivit lui Turner, societăţile noastre sunt mai mult *liminoide* decât liminale; de fapt, oportunităţile de schimbare (şi criză) sunt acum mai numeroase; criticismul sociocultural „nu mai este o problemă de interfaţă între structuri fixate, ci una de dezvoltare holistică“[261].

În viziunea lui Turner, „liminalitatea rupe pânza obiceiurilor şi eliberează speculaţia (...). Liminalitatea este prag al ipotezelor primitive, acolo unde există o anumită libertate

256. *Ibidem*, p. 94.
257. *Idem*.
258. *Ibidem*, p. 95.
259. *Idem*.
260. *Idem*.
261. *Idem.*

de a jongla cu factorii existenţei“[262]. Liminalitatea atestă, prin analogie cu sensul său originar, ideea de prag, de zonă tranzitorie, de spaţiu ambivalent, interstiţial, un non-loc, cu un înăuntru şi un în afară extrem de relative, un nici-nici, un interval ambiguu. Preluând dihotomia de la Victor W. Turner, Bauman consideră că liminalitatea devine funcţională doar într-o societate bine structurată, ori de câte ori un individ (sau un grup) trece sau este mutat dintr-o structură în alta, de fapt dintr-o structură într-o antistructură. Dacă *societas* se caracterizează prin eterogenitate, inegalitate, diferenţierea statutelor sau sistem nominal, *communitas* e marcată de omogenitate, egalitate, absenţa statutelor, anonimat: „cu alte cuvinte, *communitas* topeşte ceea ce *societas* încearcă din greu să toarne în forme şi să forjeze. Sau *societas* modelează şi solidifică tot ceea ce în *communitas* este lichid şi fără formă“[263].

Unii teoreticieni explică dezordinea caracteristică limenului prin „teoria devianţei“. Din punct de vedere sociologic, aceasta reprezintă orice act, conduită sau manifestare care violează normele scrise sau nescrise ale societăţii ori ale unui grup social particular. Definită ca „un tip de comportament, care se opune celui convenţional sau conformist, devianţa cuprinde, pe lângă latura sa negativă care se referă la încălcări ale legii (infracţiuni ori delicte) sau abateri de la regulile de convieţuire, şi o dimensiune pozitivă – echivalentă cu schimbarea socială –, manifestată atunci când acţiunile de viaţă colectivă (specifice societăţii, grupului, organizaţiilor, instituţiilor, grupurilor culturale sau subculturale) pun sub semnul întrebării fundamentele ordinii sociale stabilite, permiţând afirmarea a noi tendinţe de organizare socială, inovarea a noi mijloace de realizare a scopurilor sociale, postularea unor câmpuri normative cu caracter alternativ“[264]. În acest sens, potrivit *Dicţionarului de sociolo-*

---

262. Victor Turner, „Between and Betwixt: The Liminal Period in Rites of passage „, in Stephen Glazier (coord), *Anthropology of Religion: A Handbook*, Greenwood Press, Westport, 1987, p. 15.

263. Zygmund Bauman, *Etica postmodernă*, Editura Amarcord, Timişoara, 2000, p. 129.

264. *Dicţionar de sociologie*, http://www.scribd.com/doc/8561335/

gie, „devianţa stimulează schimbarea socială prin punerea la îndoială a legitimităţii normelor, redefinirea regulilor sociale şi modficarea rolului mijloacelor de control social“[265]. Pentru reprezentanţii Şcolii de la Chicago, care au îmbrăţişat o interpretare bazată pe modelul „patologiei şi dezorganizării sociale“, devianţa este echivalentă cu abaterea de la norma de comportament presupusă a fi universal valabilă, abatere datorată perturbărilor „patologice“ ale întregului organism social, „care se manifestă cu acuitate, mai ales în cursul proceselor de modernizare, industrializare şi urbanizare“[266].

La finalul ritului, etapa de dezmembrare şi de liminalitate este depăşită, societatea se regrupează şi se restabileşte ordinea specifică *societas*-ului. O dată ce schema: *societas-dis-membering-communitas-re-membering-societas* se încheie, urmează perioada de reconstruire a sistemelor fundamentale (de readaptare a valorilor).

Orice perturbare de lungă durată a unei anumite structuri sociale poate deveni explozivă, deoarece, în viziunea lui Victor Turner, „liminalitatea este locul optim al relaţiilor comunitare şi al comuniunilor, un sistem spontan de relaţii între fiinţe umane absolut egale şi aflate pe acelaşi nivel, eliberate de atribuţiile structurale, alcătuind, împreună, ceea ce am putea numi antistructură. O *communitas* nu este însă o structură inversată, cu minusurile transformate în plusuri, ci este, mai degrabă, un *fons et origo* al existenţei ei, *communitas* pune sub semnul întrebării regulile sociale structurale şi sugerează noi posibilităţi“[267].

Creat în sfera unor manifestări ale societăţilor non-moderne, termenul de *liminalitate* a fost adaptat de către Victor Turner sub noţiunea de *liminoid* pentru a defini situaţiile analoage interstiţiului ritual din cadrul ritualizărilor moderne care nu implică nici orizontul sacral, nici obligativitatea ceremonială, nici adeziunea mistică. „Aşa cum oamenii din triburi fac măşti, se deghizează în monştri, agită diferite simboluri

---

Dictionar-de-Sociologie, accesat în 20.10.2010.

265. *Idem*.

266. *Idem*.

267. *Apud* Mihai Coman, *Introducere în antropologia culturală: mitul şi ritul*, p. 178.

rituale, inversează sau parodiază realitatea profană în mituri şi poveşti, la fel genurile specifice divertismentului din societăţile industriale, teatrul, poezia, romanul, baletul, filmul, sportul, muzica rock, arta, pop-art-ul etc. se joacă cu factorii componenţi ai culturii, construind uneori combinaţii neaşteptate, groteşti, improbabile, surprinzătoare, şocante, experimentale“[268], afirmă Turner.

Liminalitatea şi liminoidul coexistă în societatea actuală, având în comun caracterul contestatar şi subjonctiv, dar există şi caracteristici care le disociază[269]:

– *liminalitatea*: apare în societăţile non-moderne; este ciclică, legată de caracterul ritual precis; este integrată în procese sociale globale (deci obligatorie); are un caracter „inversiv“, contestând momentan structura existentă; se întemeiază pe reprezentări colective.
– *liminoidul*: este specific societăţii actuale; este continuu, în cadrul său fiind generate numeroase forme de creaţie artistică individuală; se bazează pe manifestări fragmentate şi marginale, legate de iniţiative individuale, opţionale şi adesea experimentale; are un caracter „revoluţionar“, care poate fi subversiv şi distrugător pentru ordinea socială; se bazează pe reprezentări individuale.

Ceremonial şi schimbare

Unul dintre principiile fundamentale şi de natură universală ale riturilor este repetivitatea. „Ocurenţa unui rit e destinată să se repete de fiecare dată când reapar circumstanţele care o comandă“, opinează Pierre Smith, în timp ce, pentru Erving Goffman, între o mare ceremonie ritualică şi micro-riturile personale există o diferenţă de scară, dar nici o diferenţă de natură, deoarece, „oricare ar fi forma sa, ritul serveşte la confirmarea ordinii sociale şi la conformarea indivizilor la

268. *Ibidem*, p. 18.
269. *Idem*.

aceasta“[270]. Dar schema ritului nu rămâne încremenită într-o formă primordială, ci poate apărea modificată în funcţie de contexte care ţin de spaţiu, timp sau circumstanţe. Pe de o parte, fiecare cultură a adăugat riturilor primordiale elemente noi, împrumutate din alte societăţi cu care a interacţionat sau datorită unor orientări ideologice, pe de altă parte, a simplificat sistemul ritual ca urmare a interacţiunii dintre individ şi societate. Claude Rivière vorbeşte despre deritualizarea actuală, ca urmare a slăbirii credinţelor. „Deritualizarea, despre care credem că se poate vorbi acum, nu se referă decât la pierderea anumitor practici religioase, datate istoric, relativ la slăbirea credinţelor“[271].

Ritualurile moderne sunt privite de către Pascal Lardellier ca spectacol şi „performanţă“, eficace din punct de vedere simbolic, social şi instituţional[272]. Prin *performanţă,* Lardellier înţelege „un concept hibrid împrumutat atât din cercetările teatrale nord-americane, cât şi din ramura pragmatică a lingvisticii (J.L. Austin). Aceasta vrea să semnifice că riturile, care s-ar trăi doar într-o manieră abstractă, impun o încarnare fără de care nicio acţiune simbolică nu ar putea fi atinsă, fără de care performativitatea ritului ar eşua“[273]. În aceasta intră manifestaţiile publice „care sunt definite chiar ca ritualice: riturile politice şi religioase, ceremoniile publice care implică o parte importantă a societăţii, adunările festive şi alte «mari slujbe» mediatice care posedă o dimensiune solemnă“[274]. Toate aceste manifestări comunitare au ca fundament un context care „teatralizează şi dramatizează raporturile sociale“[275] şi sunt caracterizate printr-o „puternică idealizare a dispozitivului şi a participanţilor, prin norme stricte de conduită care trebuie respectate, ansamblul trebuind să fie garantul eficacităţii procesului“. Vizitele oficiale ale oamenilor politici, ceremoniile solemne de închidere sau

270. *Apud* Pascal Lardellier, *op. cit*., p. 21.
271. Claude Rivière, *op.cit*., p. 7.
272. Pascal Lardellier, *op. cit*., p. 19.
273. *Ibidem*, p. 214.
274. *Ibidem*, p. 19.
275. *Idem*.

deschidere a unor manifestări sociale, alocuţiunile, acordarea de premii, diplome sau decoraţii, investirile în funcţii, banchetele şi inugurările oficiale sunt toate „rituri care însoţesc schimbarea de loc, de stare, de ocupaţie, de situaţie socială, de vârstă. Acestea dau ritm cursului vieţii umane, din leagăn până în mormânt“[276]. Toate aceste forme de celebrare subliniază trecerile, punându-şi amprenta simbolică asupra veţii personale sau instituţionale. În mulţimea de ceremonii care celebrează trecerile intră şi sărbătorile de sezon.

„Numeroase elemente ceremoniale s-au perpetuat şi le găsim în obiceiurile legate de ciclurile vieţii omului sau de unele sărbători calendaristice (de muncă, confesionale, aniversare, comemorative), conjugate cu riturile ce le corespund în baza conformării la regulile invariabile păstrate prin repetare, ca un zăcământ tradiţional ce nu trebuie lăsat în seama uitării. Este de la sine înţeleasă prezenţa convenţiei în aceste tipuri de activităţi psiho-sociale, dar şi a comuniunii, în sensul că nu este nimic de aflat, totul este previzibil pentru participanţi“[277], afirmă Gheorghe Ceauşu.

În societatea modernă, riturile de trecere ale vieţii au cunoscut numeroase transformări. Pierre Centlivres le expune în *Rites de passages: changement, opposition et contre-culture* astfel[278]:

– slăbirea şi chiar eliminarea însemnelor sacrului;
– reducerea rolului semnelor exterioare (costumaţie ceremonială, podoabe aparte, tatuaje rituale) în marcarea trecerii de la un stadiu la altul;
– reducerea participării întregii comunităţi: în societatea urbană sau marcată de urbanism, obligativitatea participării afectează doar familia, vecinătatea sau membrii apropiaţi ai colectivităţii profesionale;
– ştergerea importanţei simbolice şi a autorităţii absolute a oficiantului; în prim-planul evenimentului nu se află

276. *Ibidem*, p. 20.

277. Gheorghe Ceauşu, *op. cit*., p. 105.

278. *Apud* M. Coman, *Introducere în antropologia culturală: mitul şi ritul*, p. 173.

liderul ceremonial al grupului, ci persoana sau persoanele care suferă ritul de trecere;
– punerea sub semnul întrebării a valorilor dominante, consensuale şi accentuarea unor valori locale şi a unor expresii ale contestării;
– migraţia riturilor de trecere către anumite momente ale evoluţiei profesionale – sau ale vieţii sportive, politice, sociale etc.

În opinia noastră, fie că sunt mari ceremonii religioase sau ample manifestări profane impuse de mass-media şi modernitate, o primă trăsătură comună care le circumscrie aceleaşi forme de manifestare este *dimensiunea puternic normativă*. Pascal Lardellier se întreabă de ce anume se leagă „coerenţa obiectivelor care ar putea să pară a priori îndepărtate unele faţă de altele din punctul de vedere al spaţiului, al timpului, al finalităţilor şi, mai ales, al importanţei şi al creditului pe care le putem acorda în mod legitim?[279]". Din răspunsul teoreticianului se deduc alte trei trăsături ale ritului în modernitate: *natura socială*: „Toate se fundamentează pe dispozitive ritualice care pun în scenă actori sociali"[280]; *dimensiunea contextuală*: „(şi care) sunt favorabile instaurării unui context, impunând continuu o schimbare de «cadru», adică modificarea percepţiei asupra situaţiei sociale şi asupra realităţii înseşi produse în sânul său"[281]; *performarea*: „(şi) desăvârşirea unei performanţe, după care trebuie «să jucăm» fizic ceva"[282]; caracterul *non-divertismental*: „dar să jucăm cu seriozitate"[283]. Aceste caracteristici leagă structuri şi finalităţi ceremoniale comune, chiar dacă ele par a fi disparate, sub cupola aceleaşi forme sociale.

Gheorghe Ceauşu apreciază că aspectele cele mai importante ale ceremoniilor actuale sunt „*resolidarizarea grupului* prin trăirea simultană a aceloraşi stări emoţionale, cu

279. Pascal Lardellier, *op. cit*., p. 22.
280. *Idem*.
281. *Ibidem*, p. 23.
282. *Idem.*
283. *Idem*.

efectul secund de a evita înstrăinarea şi iluzia comunicării prin semne“[284].

Practicile rituale sunt privite de către Pascal Lardellier din perspectivă comunicaţională. Acestea sunt considerate „instanţe de mediatizare de primă importanţă, care constituie contexte complexe şi complete de comunicare“[285]. De aceeaşi părere este şi Claude Rivière, care opinează că în cadrul reţelelor de comunicare, informaţiile sunt vehiculate de la emiţători prin transmiţători către destinatari prin mesaje care „se înscriu în sisteme de semnificaţie pornind de la coduri culturale predefinite“[286].

Odată cu introducerea conceptului de situaţie de interacţiune preluat din sociologie, s-a atras atenţia asupra faptului că în timpul interacţiunii participanţilor la manifestările ceremoniale, fiecare dintre actori îşi conturează “teritoriul eului“ în funcţie de „teritoriul celuilalt“ printr-o structură dialogică – de obicei simetrică – bazată pe reguli convenţionale. De aici se desprinde o trăsătură fundamentală a interacţiunii, respectarea regulilor. Întâlnirea protagoniştilor, adesea fortuită, se susţine pe norme integrate individual şi social care funcţionează uneori chiar fără a fi conştientizate de către actori. „Încorporate fiinţei adânci a fiecăruia şi constituindu-i fiinţa socială, inerente culturii şi indivizilor, aceste reguli fundamentează raporturile, după cum putem spune chiar dincolo de indivizi, atât sunt de inconştiente şi totuşi unanim respectate. Pentru a înţelege forţa ritualurilor, (...) nu persoanele sunt importante de urmărit, ci riturile ca dispozitive de socializare şi de figuraţie“[287].

Schema secvenţială a riturilor de trecere a fost adaptată în societăţile moderne şi aplicată în analiza vieţii organizaţionale, spre exemplu în riturile de integrare (primirea unui nou coleg) sau de despărţire (la pensionare sau la plecarea într-o altă unitate). De asemenea, micile ospeţe colegiale oferite de către cei care au urcat în ierarhia profesională

284. Gheorghe Ceauşu, *op. cit.*, p. 105.
285. Pascal Lardellier, *op. cit*., p. 23.
286. Claude Rivière, *op. cit*., p. 50.
287. Pascal Lardellier, *op. cit*., p. 43.

„reprezintă tot un rit de trecere polivalent, care afirmă atât comuniunea (vechiul statut), cât şi desprinderea (integrarea în noua funcţie)“[288]. Aceeaşi situaţie se regăseşte şi în mediul liceal sau universitar, unde au loc ceremonii de intrare (examene, sărbători de începere a anului academic, baluri ale bobocilor) sau de desprindere (festivităţi şi baluri de absolvire). Toate aceste ceremonii presupun respectarea unor gesturi şi comportamente colective, exercitate într-un anumit cadru – spaţial şi spiritual – alcătuind un cod simbolic, cu un conţinut psihologic sublimat. Acestea afirmă coeziunea de grup şi includ, în mod tacit, o direcţie îndreptată împotriva anomiei.

Ceremonial şi lifestyle

Utilizat frecvent în ştiinţele sociale, conceptul de *stil de viaţă* (engl. *lifestyle*) a fost supus unor tendinţe permanente de extindere a conţinutului, termenul dobândind o multitudine de valenţe care nu fac altceva decât să îi confere o anumită ambiguitate. Utilizarea ca sinonim pentru concepte înrudite (subcultură/cultură, mod de viaţă, status grup, clasă socială) cu care uneori stilul de viaţă este confundat, contribuie la relativa sa neclaritate. Noţiunea de *stil de viaţă* se referă la aspectul subiectiv al modului de viaţă[289], ceea ce face ca pe lângă concepte, precum *modul de viaţă* şi cu atât mai mult *nivelul de viaţă*, acesta să fie mai greu de operaţionalizat prin indicatori obiectivi, mai greu de sesizat şi măsurat empiric.

Conceptul a fost introdus în sociologia modernă de către Max Weber, care l-a folosit în lucrările de sociologia religiei, chiar şi în cazul societăţilor tradiţionale. Potrivit lui Weber, situaţia de status a unui individ se referă la evaluările pe care ceilalţi le fac în ceea ce-l priveşte sau în ce priveşte poziţia

288. Mihai Coman, *Introducere în antropologia culturală: mitul şi ritul*, p. 174.

289. Andrei Roth, *Modernitate şi modernizare*, Editura Polirom, Iaşi, 2002, p. 127.

lui socială, atribuindu-i o formă de *prestigiu social* sau *stimă* (pozitiv sau negativ)[290]. Un grup de status este dat de *indivizii care împart aceeaşi situaţie de status*. Spre deosebire de clase, grupurile de status sunt întotdeauna conştiente de poziţia lor comună şi îşi manifestă de obicei particularitatea printr-un *stil de viaţă* particular şi prin introducerea unor restricţii asupra manierei în care ceilalţi pot interacţiona cu ei.

Pe linia lui Weber, *stilul de viaţă* a acumulat numeroase definiţii în literatura ştiinţifică. Potrivit lui Lüdtke şi Schneider (2001), stilurile de viaţă sunt tipare ale comportamentului cotidian, dobândite de participanţi (actori) care-şi urmează pe termen lung interesele şi preferinţele, acestea fiind încadrate de valori, credinţe şi alte contexte de semnificaţie socială. Ei consideră stilul de viaţă ca formă de structurare şi organizare a vieţii individului. Această definiţie impune deosebirea între conceptul de stil de viaţă şi categoriile stratificării sociale, deoarece priveşte mai puţin structura socio-economică a societăţii şi grupează oamenii preponderent pe baza formaţiunii tipic individuale de viaţă.

Complexitatea conceptului de stil de viaţă este descrisă de cele cinci caracteristici formale ale lui Hans Peter Müller, care apar, implicit sau explicit, în toate conceptele de stil de viaţă[291]:

– Stilul de viaţă poate fi înţeles printr-un tipar al modului de trai, structurat în timp şi spaţiu, şi depinzând de resursele financiare şi culturale.
– Liberul arbitru ca o caracteristică se manifestă prin posibilitatea alegerii unui anumit stil.
– Crearea de stiluri şi tipare tipice şi individuale, de identificare (posibilitatea autodistanţării de ceilalţi).
– Distribuţia oportunităţilor de alegere a stilului.

290. Max Weber, *Economy and Society,* University of California Press, Berkley, 1978, vol. I, pp. 305-306.

291. *Apud* Beáta Vajda, Éva Málovics, Zoltán Veres, „The Role of Lifestyle Patterns in the Choice of Health Related" în *IAREP*, LUISS, Rome, http://www.docstoc.com/docs/27157339/The-role-of-lifestyle-patterns-in-the-choice-of-health-related-, accesat în 17.04.2010.

– Dependenţa libertăţii individuale de a alege între valori sociale, norme şi resurse financiare.

Din punctul de vedere al cercetării sociale asupra stilului de viaţă, Müller distinge patru dimensiuni în care se manifestă stilul de viaţă: activităţile recreative şi tiparele de consum aparţin comportamentului expresiv (prima dimensiune), comportamentul interactiv (a doua dimensiune), evaluarea (a treia dimensiune) şi comportamentul cognitiv (a patra dimensiune).

David Chaney, unul dintre sociologii contemporani care abordează această temă, menţionează că acesta este „un mod de a folosi anumite bunuri, locuri şi timpul, care este caracteristic unui grup; un set de practici şi atitudini care au sens într-un context particular"[292] şi „iese, ca şi concept, din situaţia normală a referinţei la o entitate distinctă, clar specificabilă, el făcând mai degrabă trimitere la o familie de entităţi, reunind o întreagă colecţie de procese şi fapte foarte diferite, cărora le conferă un sens comun, o identitate"[293].

Prin stil de viaţă, Robert Stebbins înţelege „un set distinctiv de patternuri de comportament împărtăşite, care este organizat în jurul unui set coerent de interese sau condiţii sociale, sau amândouă, care este justificat şi explicat printr-un set de valori, atitudini şi orientări şi care, în anumite condiţii, devine baza pentru o identitate socială comună a celor care îl împărtăşesc"[294]. Deşi definiţia postulează coerenţa stilului de viaţă şi pune sub semnul întrebării capacitatea acestuia de a oferi identitate socială participanţilor la stilul respectiv de viaţă, are avantajul de a sublinia legătura între comportamentul tangibil, valori, atitudini şi orientări, afirmă autoarea citată. Valorile, atitudinile şi orientările individuale au un rol important în explicarea modului în care apar stilurile de viaţă şi paternurile de comportament care le compun. De asemenea, Monica Şerban recuză confuzia

292. David Chaney, *Lifestyles*, Routledge, London, 1996, p. 5.

293. *Ibidem*, p. 34.

294. Monica Şerban, „Stil de viaţă" în Cătălin Zamfir, (coord.), *Dicţionar de sărăcie*, http://www.iccv.ro/oldiccv/romana/dictionar/monica/Monica_sdv.htm, accesat în 14.04.2010.

între cultură şi stilul de viaţă, pentru că, în ciuda faptului că stilurile de viaţă sunt dependente de formele culturale, ele nu reprezintă totalitatea experienţei sociale a unui grup[295].

Zablocki şi Kanter vor face distincţia între stilul de viaţă clasic, generat de stratificarea socio-economică şi stilul de viaţă alternativ, apărut ca urmare a pierderii coerenţei valorilor în societate[296]. În categoria stilurilor de viaţă clasice, în care statusul socio-economic este considerat ca determinantul diferenţierii stilurilor de viaţă, autorii citaţi includ trei subtipuri: stilul de viaţă dominat de proprietate, stilul de viaţă dominat de ocupaţie şi stilul de viaţă dominat de lipsa venitului sau sărăcie. Ca variabilă independentă de poziţia economică, stilul de viaţă alternativ „apare într-o societate în măsura în care membrii societăţii încetează să fie de acord cu valoarea de schimb pe pieţele de mărfuri şi prestigiu sau recunosc alte surse independente ale valorii“[297].

Birdwishstell împarte societatea americană contemporană în trei straturi sociale principale: *lower, middle şi higher class*, subîmpărţite, la rândul lor, în câte două subclase (*upper* şi *lower*)[298]. Apartenenţa la una sau alta dintre aceste categorii determină, în viziunea autorului, un comportament nonverbal specific pe baza căruia un observator avizat poate deduce din ce strat social face parte o anumită persoană.

Analizele centrate pe restructurarea de clasă din România postcomunistă au în vedere a) schimbarea naturii proprietăţii şi implicaţiile acesteia asupra restructurării de clasă; b) diferenţierile în ceea ce priveşte repartiţia proprietăţii private; relaţia tipuri de proprietate – ocupaţii – clase sociale. Trecerea de la o societate cu socializare cvasitotală a proprietăţii la o societate în care proprietatea privată îşi recâştigă importanţa; schimbările în statutul profesional privite ca o consecinţă directă a schimbării naturii proprietăţii cu efect direct asupra restructurării de clasă; accentuarea, diversificarea şi reconfigurarea inegalităţilor sunt factori care au

---

295. *Idem*.

296. Benjamin Zablocki, Rosabeth M. *Kanter*, „The differentiation of life-styles“ in *Annual Review of Sociology,* 1976, vol. 26, pp. 269-298.

297. *Ibidem*, p. 281.

298. *Apud* Mihai Dinu, *Comunicarea*, Algos, Bucureşti, 2000, p. 226.

concurat la repoziţionarea straturilor sociale. Din punct de vedere psihologic, studiile au în vedere schimbarea fundamentală a valorilor şi atitudinilor în relaţie cu procesul de modernizare. Din punct de vedere intelectual (extinderea cunoştinţelor, răspândirea acestora prin pregătire superioară, tehnologie informatică, comunicaţii de masă), cercetările constată că avem de-a face cu un proces de modernizare limitată, precum şi cu o polarizare: pe de o parte, extinderea accesului la cunoştinţe (exprimat şi prin creşterea numărului de studenţi), pe de altă parte, creşterea abandonului şcolar la nivelul şcolar obligatoriu, înzestrarea scăzută cu calculatoare şi utilizarea relativ redusă a internetului.

„Din perspectiva premiselor teoretice ale identificării structurii de clasă actuale din România, apreciez că acestea trebuie adaptate la specificul societăţii româneşti. De asemenea, transformarea în continuare a societăţii româneşti va determina schimbări ale structurii de clasă identificate acum, iar premisele teoretice vor trebui armonizate cu noua realitate viitoare, pentru a nu cădea într-un constructivism deformator al realităţii“[299]. Laureana Urse apreciază că structura de clasă latentă din România este compusă din: clasa de sus, clasa de mijloc, clasa muncitoare, ţărănimea şi clasa de jos, pornind de la următoarele premise teoretice: 1) clasa socială are o dimensiune economică, dar nu se reduce la aceasta, clasa socială fiind mult mai complexă decât gruparea după criterii exclusiv economice; 2) pentru diferenţierea claselor sociale, la criteriile economice se adaugă ocupaţia, educaţia, valorile, mentalităţile, limbaj propriu, stiluri de viaţă; 3) indivizii aparţinând unei clase se văd şi se tratează între ei ca egali; 4) există atât unele interese economice specifice unor clase sociale, cât şi fenomenul segmentării intereselor; 5) relaţiile dintre clase pot fi de indiferenţă, colaborare, dependenţă şi, uneori, de concurenţă, ieşind în evidenţă, unul sau altul dintre aceste tipuri de relaţii, în funcţie de conjuncturi, perioade, de specificul

299. Laureana Urse, „Stiluri de viaţă ale clasei de mijloc rurale“, în *Calitatea vieţii*, XVI,3-4, 2005, p. 301.

societăţii, de nivelul şi tipul de dezvoltare al acesteia şi de structura de clasă[300].

Într-un studiu de dată mai recentă, Marian Vasile constată, aplicând schema integratoare a structurii sociale propusă de Anthony Giddens în situaţia Românei, că forma structurii sociale actuale este: clasa de sus (*upper class*), clasa de mijloc veche (*old middle class)*, clasa de mijloc de sus (*upper middle class*) sau clasa de servicii, clasa de mijloc de jos (lower middle class), clasa muncitoare de sus (*upper working class*), clasa muncitoare de jos (*lower working class*), cei care se află într-un status care se aşteaptă a se schimba relativ repede (*transient status)*, adică studenţii şi şomerii[301].

Pe de o parte, în societăţile postmoderne, chestiunea stilului de viaţă este centrală şi unul din factorii de agregare a noilor „modele“ sociale, pe de altă parte este, de asemenea, unanim acceptat faptul că în calitate de fiinţă socială, individul aparţine întotdeauna unor grupuri micro sau macro-sociale. Se deduce din formularea lui Weber şi din alte definiţii prezentate aici[302] că stilul de viaţă se află în relaţie cu *grupul de referinţă*, concept care, de asemenea, cunoaşte numeroase utilizări în literatura sociologică.

Conceptul de *grup de referinţă* a fost vehiculat încă în 1890 de către psihologul behaviorist Wiliam James, care vorbea, în *Principles of Psychology*, despre „sinele social potenţial“[303], arătând că acesta se dezvoltă şi este consolidat cu ajutorul unor grupuri sau indivizi care funcţionează ca puncte normative de referinţă.

Părintele conceptului de grup de referinţă este considerat a fi Herbert Hyman, care şi-a propus investigarea definirii sociale a statusului (*The Psychology of Status* – 1942),

---

300. Laureana Urse, „Clase sociale şi stiluri de viaţă în România“, *Raport de cercetare* (I), Institutul de Cercetare a Calităţii Vieţii, Bucureşti, 2003. pp. 17-24.

301. Marian Vasile, „Stratificare socială în România: o analiză de clase latente“ în *Calitatea vieţii*, XIX,3-4, 2008, pp. 365-388.

302. Lüdtke şi Schneider, D. Chaney, M. Şerban etc.

303. *Apud* Bogdan Voicu, „Grup de referinţă“, în Cătălin Zamfir (coord.), *Dicţionar de sărăcie*, http://www.iccv.ro/index.php/ro/dictionar-saracie/144-ds-grup, accesat în 19.04.2010.

chestionându-şi subiecţii asupra importanţei pe care aceştia o acordă statusului şi a modului în care îşi estimează statusul / statusurile proprii. Rezultatele au furnizat un material empiric ce avea să servească la numeroase dezvoltări teoretice ulterioare[304]:

– majoritatea celor intervievaţi se gândeau frecvent la statusul / statusurile lor şi erau preocupaţi de îmbunătăţirea sau menţinerea acestora;
– statusul era definit ca poziţie relativă a individului, cadrul de referinţă diferind în funcţie de dimensiunea pe care era proiectat (avere, prestigiu social, cunoştinţe, relaţii sociale etc.);
– preferinţa pentru o anumită dimensiune de status generează ierarhii diferite de la individ la individ;
– statusul general, de ansamblu al unui individ nu era definit ca medie a statusurilor particulare, ci în funcţie de ierarhia acestora.

„Dezvoltând problema cadrului de referinţă, Hyman subliniază faptul că acesta se constituie din grupuri sociale în comparaţie cu care actorii sociali îşi apreciază poziţia. Hyman insistă pe două aspecte: pe de o parte, numărul mic de grupuri de referinţă utilizate de un individ în raport cu numărul de grupuri de referinţă posibile; pe de altă parte asupra selecţiei grupului de referinţă în funcţie de poziţia de pe care este apreciat propriul status (dacă o femeie doreşte să devină manechin şi consideră atractivitatea sa fizică drept un deziderat, ea nu îşi va compara atractivitatea cu cea a prietenelor ei sau cu cea a femeilor hotentote, ci cu cea a femeilor top-model)“[305].

Grupul de referinţă presupune prin urmare două dimensiuni, corespunzând funcţiilor atribuite conceptului de către Harold Kelly. Pe de o parte, dimensiunea comparativă – în care grupul de referinţă apare ca o componentă fundamentală a cadrului de referinţă al individului, furnizând

---

304. *Idem*.
305. *Idem*.

principalele criterii prin care acesta evaluează poziţia sa şi a celorlalţi. Pe de altă parte, este dimensiunea normativă – grupul de referinţă contribuind decisiv la stabilirea şi întărirea normelor unei persoane.

Robert Merton şi Alice Rossi aveau să sintetizeze în articolul *Contributions on the Theory of Reference Group Behavior*[306] principalele contribuţii aduse până atunci la dezvoltarea grupului de referinţă, aducând primele clarificări şi precizări sistematice ale conceptului. Urmându-l pe Hyman şi servindu-se de materialul empiric raportat de Samuel Stouffer şi colegii săi în *The American Soldier*, Merton va distinge între grupul şi individul de referinţă ca entităţi distincte, prin faptul că primul este purtător şi promotor de norme şi valori sociale. Astfel, Merton remarcă existenţa unor grupuri de referinţă negativă, a căror norme şi standarde sunt respinse de către individul observator. Funcţiile acestor grupuri rămân similare celor de referinţă pozitivă – una normativă şi una comparativă –, doar sensul raportării fiind cel care diferă. Autorii subliniază, de asemenea, faptul că indivizii sunt însă integraţi în reţele sociale care variază ca extensie sau intensitate a relaţiilor, devenind astfel membri ai unei multitudinii de grupuri. Merton şi Rossi au observat faptul că nu întotdeauna grupul de referinţă coincide cu unul dintre grupurile de apartenenţă.

Era astfel deschis drumul către discuţia despre multiplicitatea grupurilor de referinţă. Fiecare individ, având pe de o parte statusuri, iar pe de alta aspiraţii multiple, se raportează în aceeaşi perioadă de timp la mai multe grupuri de referinţă. Reluând exemplul tinerei care îşi doreşte să devină fotomodel, aceasta se va raporta la standardele de frumuseţe ale grupului fotomodelelor; în acelaşi timp comportamentul ei la şcoală va fi reglat de normele grupului de colegi pe care îl consideră relevant. Totuşi, în general grupurile de referinţă comparative sunt selectate dintre grupurile de apartenenţă, autorii care au investigat fenomenul raportând doar rare referiri ale subiecţilor la out-group.

---

306. *Apud* Bogdan Voicu, „Grup de referinţă“, în Cătălin Zamfir (coord.), *Dicţionar de sărăcie*, http://www.iccv.ro/index.php/ro/dictionar-saracie/144-ds-grup, accesat în 19.04.2010.

Alegerea unuia dintre grupurile de apartenenţă drept cadru de referinţă indică un grad ridicat de importanţă acordată grupului în cauză.

Selecţia grupului de referinţă este realizată pe baza a două principii de bază: al similarităţii şi al relevanţei. Astfel, Ruth Hartley subliniază că schimbarea sau acceptarea unui nou grup de referinţă depinde de *diferenţa faţă de cele deja existente,* iar Ralph H. Turner apreciază că sunt luate în considerare numai *grupurile considerate relevante sub aspectul autoevaluării* – dacă au un status prea ridicat sau prea coborât în comparaţie cu individul care operează selecţia, atunci ele nu vor deveni grupuri de referinţă)[307].

Bogdan Voicu sintetizată grupul, în *Dicţionar de sărăcie*, astfel[308]:

> – grupul folosit de un individ ca punct de referinţă pentru a realiza evaluări asupra sa sau a celorlalţi (Hyman, Merton);
> – un grup în care individul este motivat să obţină acceptarea sau să îşi menţină poziţia (Newcombe, Sherif, Merton).

Alături de cele două tipuri de sensuri în care este folosit în general grupul de referinţă, alte două accepţiuni care cunosc o utilizare frecventă sunt următoarele din perspectiva lui Bogdan Voicu[309]:

> - acel grup al cărui punct de vedere (sau a cărui sperspectivă) constituie cadrul de referinţă pentru actor (Shibutani);
> - statusul particular la care se gândeşte individul definind inegalitatea pe care o resimte (Runciman).

Din definiţiile enunţate, se poate constata faptul că accepţiunea propusă de Runciman constituie o variantă a dimensiunii

307. *Apud idem.*
308. *Idem*.
309. *Idem*.

comparative a conceptului, prin definirea relaţională a statusului, în sensul în care acesta nuanţează accepţiunea dată de către Hyman, faţă de care aduce în plus accentul pus pe modul în care grupul de referinţă îşi defineşte situaţiile specifice, implicând normele şi valorile sociale promovate de grupul în cauză. Shibutani insistă asupra necesităţii utilizării grupului de referinţă în cel de-al treilea sens, argumentând asupra faptului că perspectiva reprezintă „o viziune ordonată a unei persoane asupra lumii“[310], conferind astfel termenului atât o perspectivă normativă, cât şi una comparativă.

Proliferarea stilurilor de viaţă în România post-decembristă, apariţia unor categorii sociale cum ar fi cele orientate spre ocupaţii puternic acaparatoare şi de natură exclusivistă care atrag în mod imediat şi direct atenţia publicului consumator de mass media: baroni locali, moguli ai presei, capi ai lumii mafiote, designeri, vedete din industria show-bizzului, au deschis noi pattern-uri de performare, înţelegere şi ipostaziere a manifestărilor rituale în direcţia loisir-ului şi a identificării sociale – prin imitaţie – la care „achiesează“ un număr tot mai mare de indivizi.

În opinia lui Pascal Lardellier, individul are libertatea de a participa sau nu la rit, cum are de altfel şi opţiunea de a-i respecta sau nu regulile[311]. Valenţele inerente ale ritului – consideră autorul citat – se referă la puterea acestuia de a fascina, a emoţiona, a impresiona şi a subjuga. Tendinţa tot mai accentuată a degenerării principiului ritualic s-a resimţit odată cu „intrarea“ acestuia în sfera societăţii consumeriste, în care codurile performării, stabilizate de tradiţie, au fost înlocuite de „inovaţii“ sau „împrumuturi“ interpretate individual.

> Irinel Columbeanu vrea să o protejeze pe Irina de privirile indiscrete ale invitaţilor la botez. De aceea, fetiţa nu se va afişa în toată splendoarea sa, întrucât miliardarul s-a gândit să-i comande un slip în miniatură, argintiu, cu care să o îmbrace la biserică. (...) Monica a menţionat că şi-ar dori ca slipul Irinei să fie şi decorat cu pietre preţioase[312].

---

310. *Idem*.

311. Pascal Lardellier, *op. cit*., p. 74.

312. „Irina Columbeanu nu se dezbracă la botez“, *9AM* din 29.03.2007, http://www.9am.ro/stiri-revista-presei/LifeStar/58671/

De menţionat şi că în cursul zilei, la botezul micuţei de la Biserica Izvorani soprana Felicia Filip a fost invitată să cânte şi a interpretat într-un stil propriu rugăciunea „Tatăl Nostru", moment la care se spune că Irina s-a oprit din plâns[313].

Cei doi au vrut să organizeze slujba de cununie la Mănăstirea Snagov, dar Patriarhia nu le-a aprobat oficierea cununiei acolo. Cu toate acestea, Petre şi Silvia au reuşit să facă o nuntă departe de ochii presei, la casa din Snagov a naşului lor, Dinu Patriciu. Atât slujba de cununie, cât şi petrecerea s-au desfăşurat în vila miliardarului de pe malul lacului[314].

Asistăm astăzi la o veritabilă paradă de opulenţă manifestată cu ocazia diferitelor manifestări ceremoniale, în care reprezentanţii clasei înalte a societăţii uzează de un întreg arsenal de impresionare şi subjugare a mulţimii, în paralel cu ritul la care participă. Exemplele în acest sens sunt nenumărate:

La botezul copilului designerului Mihai Albu, „atât părinţii, cât şi fetiţa au fost îmbracăţi în stil retro, designerul şi soţia lui sosind într-o maşină de epocă iar micuţa fiind plimbată cu un cărucior Taylot tot în stilul anilor 40. Mikaela a purtat un trusou Christian Dior şi două perechi de botoşei, una dintre ele având pe tălpi zeci de cristale Swarovski. Tot în stil retro au fost îmbrăcate şi cele două perechi de naşi, Mihaela şi Cristi Borcea şi Galina Panzari şi Boris Belschii[315].

La un asemenea eveniment cu pretenţii, cadourile au fost scumpe, mâncărurile deosebite, costumaţiile foarte elegante, constând în papioane pentru domni, rochii de seară pentru doamne şi numai limuzine de lux. Din delicatesele culinare menţionăm tortul de doi metri şi 100 de kg care a fost ornat cu 44000 de petale de trandafiri de zahăr şi adus în focuri de

---

Irina-Columbeanu-nu-se-dezbraca-la-botez.html#comments_href, accesat în 22.04.2010.

313. „Botezul Irinei Columbeanu, prilej de dublă sărbătoare", *Star Club* din 3.06.2007, http://www.starclub.ro/botezul-irinei-columbeanu-prilej-de-dubla-sarbatoare/, accesat în 22.04.2010.

314. Nicolae Oprea, Alexandra Ariciu, „Preotul care va oficia creştinarea: «Lui Roman îi iau tarif dublu pentru slujbă»" în *Libertatea* din 12.04.2010, http://www.libertatea.ro/stire/preotul-care-va-oficia-crestinarea-lui-roman-ii-iau-tarif-dublu-pentru-slujba-283702.html, accesat în 22.04.2010.

315. „Mihai şi Iulia Albu, botez în stil retro", Antena 2 din 12.04.2010, http://www.antena2.tv/stiri/mihai-si-iulia-albu-botez-in-stil-retro.html?10;1599, accesat în 22.04.2010.

artificii, 110 sticle de şampanie „Laurent Perrier – Grand Siecle“, un acvariu cu languste din care musafirii îşi puteau alege exemplarul pe care îl doreau şi le era preparat imediat în faţa lor, icrele negre care au fost în cantitate de 7 kg.
Programul artistic special conceput şi prezentat pe o mică scenă din jurul piscinei din curtea vilei a cuprins muzicienii din Cvartetul Filarmonicii „George Enescu“, şi apoi copiii din corul Alegretto, care au deschis seara. După un foc de artificii de 10 minute, Bogdan Bradu şi cântareţul american Irvin Doomes au întreţinut atmosfera înaintea mini-recitalului susţinut de Aura Urziceanu, alături de Flavius Teodosiu şi Eurosound Band.
Cadourile primite de micuţă au fost cele mai diverse, de la bijuterii, trusouri, până la un poney numit Teddy, adus în dar de Edi Ursescu, fostul soţ al creatoarei de modă Ingrid Vlasov[316].

Primăria sectorului 2 al Capitalei a fost asaltată ieri la ora prânzului de o bandă de cowboy. Şi de şase dintre cei mai frumoşi cai din Bucureşti. Cascadorul Daniel Pisleagă, zis si Motanul, şi-a unit oficial destinul cu aleasa inimii, Liliana Niţan. Cei doi au în comun, între altele, pasiunea pentru cai şi călărie. Cum şi prietenii lor cei mai apropiaţi sunt marcaţi de aceeaşi atracţie irezistibilă către domeniul hipic, cununia a fost... pe cai! Au avut o nuntă ca-n filme... western! Ce căuta acolo soţia preşedintelui României? Tinerii care tocmai s-au căsătorit îi sunt parteneri de călărie de câţiva ani. „M-am gândit să vin şi eu pe cal, dar am renunţat până la urmă. Oricum, mai târziu, la nuntă vom fi toţi îmbrăcaţi în costume de cowboy“, a spus Maria Băsescu (...). La sfârşitul ceremoniei, Onţanu a devenit vizitiul mirilor, care au renunţat la cai şi au plecat din faţa primăriei în caleaşcă.[317]

Nu numai la noi regulile de performare ale ritului, stabilizate prin tradiţie, îmbracă noi forme. O ştire apărută în mai multe publicaţii (*Evenimentul Zilei*, *Click*) şi preluată de diverse site-uri (www.roportal.ro, forumcatolic.cnet.ro, previzibil.imprevizibil.com) afirmă că în Coreea de Sud, în contextul unei societăţi din ce în ce mai avansate tehnologic, a fost folosit în premieră, pe post de maestru de ceremonii la o căsătorie, un robot!.

Robotul, pe nume Tiro, are forma conică, două braţe şi leduri pe post de ochi şi gură. El a debutat ca maestru de ceremonii

316. „Botezul Irinei Columbeanu, prilej de dublă sărbătoare“, din 3.06.2007, http://www.starclub.ro/botezul-irinei-columbeanu-prilej-de-dubla-sarbatoare/, accesat în 22.04.2010.

317. „Motanul însurat“, *9AM* din 23.09.2006, http://www.9am.ro/stiri-revista-presei/2006-09-23/motanul-insurat-maria-basescu-a-adus-un-mire-cowboy.html, accesat în 22.04.2010.

la nunta lui Seok Gyeong-Jae, unul dintre inginerii care l-au creat. În faţa invitaţilor amuzaţi, cu o voce masculină, Tiro a prezentat cuplul, după care şi-a îndeplinit cu succes îndatoririle ce îi reveneau în respectiva calitate, ajutat de alţi roboţi de mai mici dimensiuni[318].

Lifestyle şi semnificaţie mediatică

Este astăzi unanim acceptat faptul că indivizii depind de semnificaţiile construite de sistemul mass-media. Dependenţa poate fi mai scăzută sau mai ridicată, în funcţie de variabilele socio-culturale care îi definesc şi de gradul în care au nevoie de informaţiile furnizate de presă. Parte integrantă a unor sisteme sociale complexe; grupuri, instituţii, comunităţi, omul are nevoie să se raporteze la imaginea despre lume pe care mass-media o transmite *in corpore*. Presa acţionează la nivelul percepţiei individului, alimentându-i atât temerile, cât şi nevoia de securitate. În societatea românească post-comunistă, temerile sunt ambivalente. Pe de o parte, acestea se referă la neputinţa de a conserva valorile consacrate prin tradiţie şi a le transmite generaţiilor viitoare, pe de altă parte, sunt generate de teama de a nu fi capabili a ne înregimenta în noua societate de consum şi a nu face faţă „modei“ adoptată de grupul de referinţă. Din nevoia de securitate, perpetuăm modele tradiţionale de performare a ritului, ba chiar ne întoarcem cu nostalgie la ele, dar adoptăm noi comportamente dezirabile social pentru a nu aluneca pe „spirala tăcerii“.

Teoria hegemonică afirmă că „ideologia dominantă se intersectează constant cu rezistenţe pe care trebuie să le înfrângă. Aceste rezistenţe pot fi depăşite, dar nu eliminate cu totul. (...) Orice consens care învinge este neapărat instabil“[319] afirmă John Fiske. Pe de o parte, se pledează în favoarea valorilor consacrate, care au o inerentă capacita-

---

318. „Şocant! Prima căsătorie oficiată de un robot“ în Descoperă.ro din 17.05.2010, http://www.descopera.ro/dnews/6127222-socant-prima-casatorie-oficiata-de-un-robot“, accesat în 19.05.2010.

319. John Fiske, *Introducere în ştiinţele comunicării*, Polirom, Iaşi, 2003, p. 222.

te de rezistenţă în faţa valorilor dezintegratoare – parabola cetăţii sub asediu (alternativa unei societăţi închise care asigură protecţie), pe de altă parte, pentru menţinerea în echilibru a unei lumi în care mass media – în special televiziunea – inoculează noi semnificaţii construite de clasa dominantă.

Pe linia lui Fiske, care afirmă că studiul consumului cultural poate fi rezumat prin două concepte, şi anume dislocarea, reprezentând fenomenul prin care „...un subiect sau o anxietate sunt reprimate, fie din punct de vedere psihologic, fie ideologic, preocuparea pentru aceasta poate fi exprimată numai prin dislocarea sa asupra unui subiect, anxietate legitimă din perspectiva socială“[320] şi încorporarea, care se referă la „procesul prin intermediul căruia clasele dominante (...) încorporează rezistenţele în ideologia dominantă, privând clasele dominate de opoziţia pe care ar putea-o aduce“[321]. Noile „scenarii“ de performare a riturilor de trecere dislocă nemulţumirea de clasă prin faptul că oferă indivizilor posibilitatea de a alege ce şi cât anume pot împrumuta din ele, oferind astfel şi soluţia încorporării anxietăţilor sociale prin deplasarea accentului de la *imitaţia tradiţie*[322] (care lega generaţiile între ele) la *imitaţia modă* (care constituie liantul indivizilor din aceeaşi generaţie). În termenii lui Gabriel Tarde, imitaţia este faptul social primar, respectiv primul nivel în care se obiectivează întreaga încărcătură valorică ce defineşte raportarea eminamente umană la mediul înconjurător (natural şi social). Potrivit autorului citat, modelele interne vor fi imitate înaintea celor externe iar exemplele oferite de persoane, clase, comunităţi, instituţii superioare au prioritate asupra celor ale persoanelor, comunităţilor sau instituţiilor inferioare. În cazul actualelor modele de performare a riturilor de trecere, prezumţia de superioritate este asociată – prin intervenţia semnificaţiilor oferite de mass-media – prezentului, ceea ce face ca exemplul contemporanilor să primeze.

320. *Ibidem*, p. 228.

321. *Idem*.

322. Gabriel Tarde, *Les lois de l'imitation*, Felix Alcan, Paris, 1985, pp. 210-211.

Concluzii

De o vârstă venerabilă, conceptul de rit seduce şi astăzi prin forţa pe care a dovedit-o în traversarea vremurilor. În anumite momente, aproape fiecare activitate umană a fost desfăşurată ritualic sau s-a constituit parte dintr-un ritual. În practică însă, cercetătorii ritului nu sunt tentaţi să considere totul ca fiind ritual. Ideea că unele acte sunt intrinsec diferite de altele pare a fi fundamentală pentru concepţia despre ritual a oamenilor, dar şi a cercetătorilor, care au elaborat o „schemă" a caracteristicilor care definesc un act ritual şi îl „decupează" din noianul de activităţi inerent umane. Cu certitudine, ritualurile sunt acele activităţi ce fac parte dintr-o tradiţie sau canon ritualic, de natură fie seculară, fie religioasă, iar caracteristicile acestuia sunt nu numai multiple, ci şi mereu pasibile de noi acumulări în timp. Astfel, riturile de trecere contemporane sunt atât rezultatul miilor de ani de tradiţie, cât şi al inovaţiei sociale.

Cercetările actuale sugerează faptul că activităţile rituale sunt pe cât de „situaţionale", pe atât de „independente", pentru a utiliza termenii folosiţi de Jonathan Z. Smith, „ţinând mai degrabă de ceea ce este ales pentru a fi făcut şi de cum este făcut"[323] în situaţii particulare în opoziţie cu activităţile fixate/impuse sau chiar de principiile intrinseci care guvernează ritualul de oriunde. Încă de la începutul studiilor despre ritual, cercetătorii au creat categorii cu ajutorul cărora se poate recunoaşte un ritual, ba mai mult, se poate realiza distincţia între diferite tipuri de activităţi rituale. Deşi aceste taxonomii sunt perspective particulare ale teoreticienilor, fiind formulate într-o mare varietate, consensul asupra categoriilor de bază nu este greu de găsit. Comportamentul stilizat, cerut de convenţiile etichetei sociale – de natură fie primitivă, fie modernă – pornind de la plecarea la vânătoare, iniţierea tinerilor în vederea intrării lor în rândul celor maturi, la ceremonialul de curte, la manifestările sportive sau spectacolele politice ale vremurilor noastre, pentru a

323. *Apud* Catherine Bell, *Ritual*: *Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press, New York, 1997, p. 97.

numi doar câteva, sunt dovada modului în care noţiunea de ritual, specifică oricărei culturi, este legată de un sistem deloc rigid, dar complet şi complex al modurilor de gândire şi acţiune.

În modernitate, caracteristicile ritului cumulează noi valenţe. Capacitatea transformativă tradusă de către Pascal Lardellier prin „dimensiunea contextuală"[324] favorabilă instaurării unui context care impune continuu o schimbare de cadru, necesitatea de reconsolidare a unei lumi în care trecerea de la societatea de tip Gemeinschaft la cea Gesellschaft este vizibilă şi radicală, introducerea conceptului de situaţie de interacţiune preluat din sociologie, potrivit căruia fiecare dintre actori îşi conturează *teritoriul eului* în funcţie de *teritoriul celuilalt* şi care generează necesitatea respectării regulilor, sunt tot atâtea ipostaze ale caracteristicilor pe care riturile moderne le adoptă. Privite din perspectiva unor *contexte complexe şi complete de comunicare,* prin prisma căreia întâlnirea protagoniştilor – adesea fortuită – se susţine pe norme integrate individual şi social, riturile se fundamentează pe raporturile de interacţiune, dincolo de indivizi, „atât sunt de inconştiente şi totuşi unanim respectate"[325].

În contemporaneitate, mass-media este cea care structurează felul în care percepem şi gândim lumea înconjurătoare. Aceasta impune modelele de comportament şi stilurile de viaţă dezirabile social. Denis McQuail afirmă că presa poate acţiona asupra indivizilor, grupurilor, instituţiilor şi corpului social în întregul său, fiind capabilă să afecteze personalitatea umană în „dimensiunea cognitivă (schimbarea imaginii despre lume), dimensiunea afectivă (crearea sau modificarea unor atitudini şi sentimente) sau dimensiunea comportamentală (schimbări ale modului de acţiune al indivizilor şi fenomene de mobilizare socială)"[326]. Stilurile de viaţă promovate în presă sunt mai uşor şi mai repede internalizate de către consumatori în virtutea efectelor pe care mass-media

324. Pascal Lardellier, *op. cit*., p. 43.

325. *Idem*.

326. *Apud* Mihai Coman, *Introducere în sistemul mass-media*, Polirom, Iaşi, 2007, pp. 150–151.

le exercită. Astfel, presa promovează reguli şi patternuri de comportament impunându-le ca modele sociale pozitive. Cu cât mediatizarea unui anumit model existenţial este mai intensă, cu atât mai puternic va fi acesta internalizat de către membrii societăţii.

În cazul riturilor, se poate remarca intensa mediatizare a unor modele de performare legate de normele şi valorile clasei sociale înalte, care impun numeroase „inovaţii“ sau „împrumuturi“ interpretate individual şi care conduc la o multiplicitate confuză a principiilor care guvernează ansamblul practicilor rituale.

Bibliografie

Anghelescu, Şerban, *Introducere în problematica generală a riturilor de trecere*, http://inoe.inoe.ro/ianus/Serban%20Anghelescu.htm, accesat în 10.04.2010.

Bauman, Zygmund, *Etica postmodernă*, Editura Amarcord, Timişoara, 2000.

Bell, Catherine, Ritual: *Perspectives and Dimensions*, Oxford Univerity Press, New York, 1997.

Cassirer, Ernst, *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

Chaney, David, *Lifestyles*, Routledge, London, 1996.

Coman,Mihai, *Introducere în sistemul mass-media*, Editura Polirom, Iaşi, 2007.

Coman, Mihai, *Introducere în antropologia culturală: mitul şi ritul*, Editura Polirom, Iaşi, 2008.

Coman, Mihai, „Liminality in Media Studies: From Everyday Life to media Events“ în Graham St. John, *Victor Turner and contemporary cultural performance*, Graham St. John Berghahn Books, New York, 2008.

Gheorghe, Ceauşu, „Ritualul şi ceremonia“, *Revista Sinapsa*, 3, 2008.

Dicţionar de sociologie, http://www.scribd.com/doc/8561335/Dictionar-de-Sociologie, accesat în 20.04.2010.

Dinu, Mihai, *Comunicarea*, Editura Algos, Bucureşti, 2000.

Eliade, Mircea, *Drumul spre centru*, Editura Univers, Bucureşti, 1991.

Eliade, Mircea, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

Fiske, John, *Introducere în ştiinţele comunicării*, Editura Polirom, Iaşi, 2003.

Golban, Vasile, *Estetica ceremonialului social în obiceiuri*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983.

Halbwachs, Maurice, *Memoria colectivă*, Editura Institutul European, Iaşi, 2007.

Kierkegaard, Søren, *Repetarea*, Editura Amarcord, Timişoara, 2000.

Lardellier, Pascal, *Teoria legăturii ritualice: antropologie şi comunicare*, Editura Tritonic, Bucureşti, 2003.

Lukes, Steven, *Essay in Social Theory*, Columbia University Press, New York, 1977.

Lüdtke, H., Schneider, J., „Can patterns of everyday consumption indicate lifestyles? A secondary analysis of expenditures for fast moving goods and their social contexts“ in *ZUMA-Nachrichten Spezial Band 7: Social and Economic Research of Consumer Panel Data*

Müller, Hans-Peter, 1992, Sozialstruktur und Lebensstile. Der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit, Frankfurt am Main, 2001.

Noica, Constantin, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

Rivière, Claude, *Les rites profanes*, PUF, Paris, 1995.

Roth, Andrei, *Modernitate şi modernizare socială*, Editura Polirom, Iaşi, 2002.

Rath-Vegh, Istvan, *Istoria culturală a prostiei omeneşti*, Editura Garamond, Bucureşti, 2003.

Sala, Marius, *Aventurile unor cuvinte româneşti*, Editura Univers Enciclopedic, vol. II., 2006.

Smith, Z. Jonathan, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, University of Chicago Press, Chicago, 1987.

Smith, Pierre, „Rit“ în Pierre Bonte, Michel Izard (coord.), *Dicţionar de etnologie şi antropologie*, Editura Polirom, Iaşi, 1999.

Şerban, Monica, „Stil de viaţă“ în Zamfir, Cătălin (coord.), *Dicţionar de sărăcie*, http://www.iccv.ro/oldiccv/romana/dictionar/monica/Monica_sdv.htm, accesat în 14.04. 2010.

Tarde, Gabriel, *Les lois de l'imitation*, F. Alcan, Paris, 1985.

Turner, Victor, „Between and Betwixt: The Liminal Period in Rites of passage“, in Glazier Stephen (coord), *Anthropology of Religion: A Handbook*, Greenwood Press, Westport, 1987.

Urse, Laureana, „Clase sociale şi stiluri de viaţă în România“, *Raport de cercetare* (I), Institutul de Cercetare al Calităţii Vieţii, 2003.

Urse, Laureana, „Stiluri de viaţă ale clasei de mijloc rurale“, *Calitatea vieţii*, XVI, 3–4, 2005.

Vajda, Beáta, Málovics, Éva, Veres, Zoltán, „The Role of Lifestyle Patterns in the Choice of Health Related“ în IAREP, LUISS, Rome, http://www.docstoc.com/docs/27157339/The-role-of-lifestyle-patterns-in-the-choice-of-health-related-, accesat în 17.04.2010.

Vasile, Marian, „Stratificare socială în România: o analiză de clase latente“, *Calitatea vieţii*, XIX,3-4, 2008.

Voicu, Bogdan, „Grup de referinţă“, în Cătălin Zamfir (coord.), *Dicţionar de sărăcie*, http://www.iccv.ro/index.php/ro/dictionar-saracie/144-ds-grup, accesat în 19.04.2010.

Weber, Max, *Economy and Society,* University of California Press, Berkeley, 1978.

Wilson, Bryan, *Religia din perspectivă sociologică*, Editura Trei, Bucureşti, 2000.

Zablocki, Benjamin, Kanter Moss Rosabeth, „The differentiation of life-styles“, *Annual Review of Sociology,* 26, 1976.

Articole de presă:

„Botezul Irinei Columbeanu, prilej de dublă sărbătoare“, din 3.06.2007, disponibil online la adresa http://www.starclub.ro/botezul-irinei-columbeanu-prilej-de-dubla-sarbatoare/, accesat în 22.04.2010.

Călugăru Adrian, „Mărturiile incredibile ale unui bolnave de albinism: «Mi-au tăiat mâinile şi le-au vândut cu 4.000 de dolari!»“ în *Noul portal politic*, disponibil online la adresa http://www.politicall.ro/Articole.aspx?id=922, accesat în 11.03.2010.

„Irina Columbeanu nu se dezbracă la botez“, *9AM* din 29.03.2007, http://www.9am.ro/stiri-revista-presei/LifeStar/58671/Irina-Columbeanu-nu-se-dezbraca-la-botez.html#comments_href, accesat în 22.04.2010.

„Mihai şi Iulia Albu, botez în stil retro“, *Antena 2* din 12.04.2010, disponibil online la adresa http://www.antena2.tv/stiri/mihai-si-iulia-albu-botez-in-stil-retro.html?10;1599, accesat în 22.04.2010.

„Motanul însurat“, în *9 AM*, 23.09.2006, disponibil online la adresa http://www.9am.ro/stiri-revista-presei/2006-09-23/motanul-insurat-maria-basescu-a-adus-un-mire-cowboy.html, accesat în 25.04.2010

Oprea Nicolae, Ariciu Alexandra; „Preotul care va oficia creştinarea: «Lui Roman îi iau tarif dublu pentru slujbă» “ în *Libertatea* din 12.04.2010, disponibil online la adresa http://www.libertatea.ro/stire/preotul-care-va-oficia-crestinarea-lui-roman-ii-iau-tarif-dublu-pentru-slujba-283702.html, accesat în 22.04.2010.

„Şocant! Prima căsătorie oficiată de un robot“ în *Descoperă.ro* din 17.05.2010, disponibil online la adresa http://www.descopera.ro/dnews/6127222-socant-prima-casatorie-oficiata-de-un-robot“, accesat în 19.05.2010.

14. JOANA ET L'HÉRITIER DU GOSPODAR: UNE INCORPORATION RÉCIPROQUE À VALORISER

Séverine Lagneaux
Membre du Laap, Université de Louvain (UCL – Belgique)

Homme à vache, vache at home

La vache: pour chacun de nous, c'est à priori un ruminant, banal producteur de lait et de viande. Ce n'est pourtant pas si simple. Pour A. Micoud (2003), il y a différentes sortes de vaches:

> – la vache mythique qui pâture dans son champ paisiblement, symbole d'abondance, de maternité, d'insouciance, support de notre nostalgie d'un passé plus „naturel" sur le packaging des boîtes de lait, d'un monde ruralo-écolo-bio touristiquement attirant;
> – la vache artistique: devenue un support d'expression de sculpteurs, de designers et de slogans publicitaires mais aussi la vache rustico-kitsch plastifiée donnant une matérialité à la vache mythique;
> – la vache médiatique qui folle devint une carcasse calcinée avant d'être déclarée la responsable de la pollution et nous rappelle alors, enfin
> – la vache réelle des exploitations agricoles, bien plus discrète, elle: Joana en Roumanie, Margueritte en Belgique, mais aussi unité 28 B dans les deux pays.

Ce sont ces vaches réelles qui m'intéressent ici, mais pourquoi débuter par ces vaches alors que mon objet est l'héritier du *gospodar*? La confrontation aux bovidés permet de mettre en exergue la spécificité injectée dans le mode de

vie des héritiers du *gospodar* par contraste avec d'autres formes d'élevage mais aussi de mettre une forme ontologique de l'existence en évidence par la réflexion qui s'ouvre sur les relations de cet homme à l'animal. Parler des vaches, c'est parler de leurs éleveurs et des représentations et actions qui nouent homme et environnement, bref les vaches nous parlent fondamentalement de l'humain (Lestel, 2007).

Joana et Margueritte partagent certains traits: elles connaissent la prairie, leur troupeau est restreint, l'étable est à demeure de l'éleveur qui lui donne un nom, lui parle et en fait presque un membre de la famille. Si Margueritte est traitée mécaniquement et Joana manuellement, elles se rejoignent de plus en plus. Un mouvement „bio“ se déploie en agriculture: ce mouvement dit de „retour à la terre“ tend à contredire la prévision de H. Mendras (1984) qui proclamait la fin des paysans. Ce que l'Union Européenne[326] prétend toujours en étendant et favorisant le développement d'une agriculture dite performante et rentable aux mains de chefs d'entreprises condamnant les *gospodarii* et endiguant l'expansion de ce „retour“ loin d'être uniforme et envisagé, ici, non en des termes idéalisant, naïfs ou rousseauistes. De son côté, l'Unité 28 B, bonne européenne (belge ou roumaine),

326. Dans ses dernières déclarations, le commissaire européen à l'agriculture propose de réformer la PAC à l'horizon 2020 en axant le premier pilier (soutenant les prix et marchés agricoles) sur l'écologie de façon plus équitable. Le second pilier (développement rural) s'oriente vers la compétitivité et l'innovation, les changements climatiques et l'environnement. Dans ce cadre les aides seraient canalisées vers *les seuls agriculteurs actifs et de rémunérer les services collectifs qu'ils fournissent à la société* (COM(2010) 672/5). Les filières courtes et durables seraient à favoriser. La question de la conjugaison entre rentabilité économique et respect de la biodiversité, de l'environnement et gestion des biens publiques se pose alors avec acuité. Ces deux aspects sont souvent vécus et présentés par les éleveurs et cultivateurs rencontrés (notamment lors des réunions de réforme de la PAC (Namur, mai 2010) ou d'un colloque portant sur les biens publiques (Namur, novembre 2010) ou sur les productions animales (Gembloux, février 2011) comme étant antagonistes et inconciliables. La survie économique est associé à l'exploitation intensive sur de vastes surfaces conciliables avec le marché. Ces approches industrielles font de la nature un instrument de productivité et développent une approche béhavioriste des animaux. L'homme est moins un élément de cette nature que son chef d'orchestre.

connaît un sort bien différent: que sa stabulation soit ouverte ou non sur un espace vert, elle est manipulée par des machines tentaculaires et sa vie est gérée par un ordinateur central lui concoctant des menus adaptés pour pousser au maximum de ses capacités la production de lait, de viande. Elle vit dans un univers froid, robotisé, divisé, spécialisé et soumis à la rentabilité. Son lait est aseptisé, adapté au marché et aux normes sanitaires tandis que les produits de Joana et ses consœurs seraient emplis de miasmes et donc impropres à la consommation humaine. L'unité 28 B serait l'avenir du genre bovin mais peut-on encore parler d'animal en dépit de l'existence de „normes du bien-être" qui lui permet d'avoir des brosses à massage dans son boxe? Prison dorée ou camp de concentration? Non seulement Joana n'est pas Margueritte sans toutefois en être radicalement différente mais elle se distingue de l'unité 28 B. Héritier du *gospodar*, agriculteur et entrepreneur en animaliculture qui œuvrent avec ces vaches se distinguent-ils au-delà d'une catégorisation relative à leur exploitation? S'il y a vache et vache, y a-t-il homme et homme? Examinons ici de plus près, même brièvement, ce que nous disent les héritiers du *gospodar*.

Pourquoi parler d'héritier du *gospodar*? Le *gospodar* est un modèle que les données récoltées sur le terrain banatais entre 2002 et 2007 (Lagneaux, 2010) m'ont permis de poser comme un idéal aux yeux de certains villageois, un élément de distinction à travers l'autonomie du foyer et le soin prodigué au cœur de la *gospodărie*. Ce modèle est l'objet de bricolages successifs au sens lévi-straussien (Levi-Strauss, 1974). Chacun de ces bricolages ne laisse pas la place à un autre, mais constitue un fonds de *formes précontraintes* que les villageois s'approprient et adaptent selon leur contexte de vie et de relations. La *gospodărie* forme donc un éternel provisoire: celui-ci se charge de valeurs différentes tout en formant un terreau d'énonciation identitaire complexe, une boussole pour se dire et dire qui est l'autre tout en permettant aux frontières de l'altérité de se déplacer. L'altérité est ici envisagée par une forme d'élevage (dit paysan ou familial (Tchayanov, 1990) et élevage industriel roumain ou non)

mais aussi par une forme de distinction plus fondamentalement anthropologique entre culture et nature qui permet d'interroger non pas la rupture mais le lien entre ces deux notions. Ce lien, central dans le monde de la *gospodărie*, constitue une incorporation réciproque entre les héritiers du *gospodar* et leurs animaux mais aussi avec leur environnement et autrui[327]. Il ingère du lait et de la chaire bovine, mais digère aussi symboliquement de l'altérité animale et humaine dans un système d'échange réciproque fondamental dans les basses-cours du Banat.

Une ontologie de l'étable …

> Les animaux et la terre sont aussi un plaisir. C'est un plaisir de voir les poules dans la cour, de les voir soignées, de savoir que les tomates, les pommes de terre sont de toi. C'est un plaisir d'arriver au point final. Tes produits apportent du bonheur. Et jamais je n'ai regretté l'investissement. Le plaisir que tout soit à toi et de ne pas l'avoir acheté, de l'avoir fait de ton travail, il se peut que tu paies autre chose, dis-je. C'est un lien d'âme. Exactement comme un lien que tu crois exister entre toi et une force supranaturelle, entre toi et Dieu. Une sorte de croyance que je sens comme cela vis-à-vis de la terre, des animaux. La terre et les animaux ont besoin d'être soignés. Nous nous engageons à quelque chose.[328]

C'est la conservation du lien à la nature qui est ici souligné par Bibiana. La relation entre la nourriture et le travail qui l'a produite, un rapport particulier, presque philosophique, spirituel à l'espace de production sont pointés. Cultiver son jardin et élever des animaux devient un mode de vie spécifique.

Cette spécificité semble tenir au travail avec les animaux formant ainsi un monde commun à l'éleveur et ses bêtes. Les paysans villageois rencontrés, à l'image de Bibiana, parlent d'une forme d'échange. Il s'agit d'un lien qui, tel le

---

327. C'est principalement sur ce premier aspect que ce court article insiste. J'ai développé ces trois points dans ma recherche doctorale (Lagneaux, 2010).

328. Bibiana, enseignante, environ 45 ans, Maureni, mai 2006.

don maussien, se caractérise par la coprésence, à priori antagonique, de l'intérêt et de la gratuité, de l'obligation et de la liberté (Mauss, 1950). L'élevage a un intérêt économique car ses produits sont une nécessité dans le revenu du foyer; il est une obligation morale liée au poids du modèle du bon *gospodar* (autonomie du foyer par un travail incessant) même s'il se transforme; il est porteur de la gratuité de la reconnaissance spécifique de l'animal; il est une forme de liberté d'un être au monde en contact avec la nature domestiquée. En effet, la domestication, suivant Digard (1999, p. 13), n'est pas un état de l'animal, contrairement aux catégories usuelles de sauvage ou domestique, mais bien plus une action de l'homme. Elle n'est pas un processus historique clos en un temps et un lieu menant d'un état à un autre une fois pour tout. Elle est une action qui sans cesse se renouvelle et s'entretient. L'animal occupe donc une place différente de ce qui se pratique dans l'élevage industriel, où il est décrit comme une matière biologique à nourrir pour obtenir, pour avoir. Outre le revenu et le produit obtenu par l'élevage, on peut parler d'une assimilation réciproque entre Joana et son éleveur. Nourrir, prendre soin de sa vache permet, en échange, un droit de chaire. Les gestes quotidiens partagés jusque dans la mort sont significatifs au-delà du résultat lui-même. Le bien réside dans l'avoir mais aussi dans l'être et se poursuit dans la commensalité en débutant par une mise à mort respectueuse et une préparation culinaire attentive. La mort doit être en cohérence avec les valeurs sourdant du travail et de l'être en *gospodărie*. L'abattage industriel même dit indolore et respectueux du bien être animal est une violence, une atteinte à cet ethos à ce respect. Bien qu'il n'y aie pas de bonne mort, que le bras de Nicu tremble lorsqu'il s'abat pour tuer, elle est une condition nécessaire à la vie. Le sort des animaux est scellé le jour de leur naissance mais ceci n'engendre pas une conception mécaniste, robotisée de l'animal (Lestel, 2010; Despret, 2007) réduit à un pi ou à une cuisse producteur de profit. L'éleveur héritier du *gospodar* n'agit pas dans la seule optique de la spécification de l'animal à sa seule fonction productrice. Même si cette ressource n'est certainement pas à négliger, elle n'est

pas une condition suffisante à l'estime de soi de l'éleveur, et pour décrire son horizon professionnel et identitaire. Les gestes quotidiens au sein de la *gospodărie* témoignent de cette particularité, à la différence des observations menées dans des élevages industriels et des discours tenus par les entrepreneurs en animaliculture roumains ou non[329], selon lesquels le lien à l'animal serait dépassé et hors de propos.

… à la table

Nicu est non seulement attentif à la bonne croissance et donc au rendement de son bétail mais aussi à son bien-être par les soins qu'il prodigue. Ainsi, il saura „d'où et de qui" est ce qu'il mange.

> La campagne, c'est le mouvement, la beauté, l'air frais, la chaleur, la lumière. Je peux élever des animaux. Quand je veux manger, je vais dans la cour et je choisis ce que je veux. Vite je prépare une soupe, un rôti. Les vaches me donnent du lait. À la ville, il faut en acheter et il contient beaucoup d'eau. La volaille, ... tout est d'ici et pas du magasin. À la télé, on dit que la viande de porc est infestée de salmonelle et autres maladies. Moi je suis un adepte de la vie bio: toute la production du village est riche[330].

---

329. Dans les élevages familiaux de Belgique investigués actuellement, notamment une exploitation familiale du Brabant wallon dotée d'une stabulation libre dernier cri telle que vue dans une élevage industriel roumain mais avec un cheptel plus réduit, cet apport multiple de l'élevage, de la domestication et du lien à l'animal est également présent. Ce lien cependant compte également des formes spécifiques sans être radicalement différentes des propos tenus par les paysans roumains entendus: l'échange et l'assimilation réciproque sont communes même si leur portée varie. Il s'agit de creuser les communauté hybrides (Lestel, 2007) ou mixtes (Descola, 2005) formées selon les types d'élevage et de culture. Le monde des éleveurs et celui des animaux se rencontrent. Ils cohabitent. Ce partage et/ou rapport de force prend des formes diverses et des sens multiples mais nous éclairent, par l'animal proche, sur ce qu'est l'homme. Cette recherche en cours tend, actuellement et pour faire bref, à montrer que l'équipement, la formation et les figures construites de la profession, du produit et de l'animal ainsi que des racines paysannes supputées ou réelles influent sur ce qu'est le lien et ce qu'il implique.

330. Nicu, ingénieur agronome retraité, 68 ans, Maureni, novembre 2002.

Outre le contraste avec la ville et le sens qu'il y a d'habiter la campagne, la propriété et la connaissance de la chaire vont de paire. Un plaisir ne résulte pas de la mort de l'animal, contrairement au fait de manger sa viande, qui est une part de son éleveur par l'intermédiaire de l'attention qu'il porte à son bétail. *Le mangeur incorpore les propriétés de la nourriture: symétriquement, on peut dire que l'absorption d'une nourriture incorpore le mangeur dans un système culinaire. (...) A un système culinaire correspond une vision du monde, une cosmogonie* (Fischler, 2001, p. 69). Vivre en campagne, c'est s'opposer à l'élimination des multiples significations symboliques, sociales, spirituelles donnant un sens spécifiquement humain à la nourriture, sa provenance et sa consommation, que l'adoption de produits phytosanitaires, une chaîne de production et de conservation alimentaire industrialisée, les réglementations européennes modifient.

Tout ce qui se rapporte au consommable et issu de la *gospodărie*, le lait, la viande et le chou les plus „banals" ne le sont jamais. Ils sont chargés de significations. Pour l'héritier du *gospodar*, la bête n'est pas seulement abattue pour être mangée. Elle est au cœur d'un rituel même minime qui entoure sa préparation. Dans les *gospodării* banataises, toute la production issue de la *gospodărie* se charge d'un sens social et identitaire. Une histoire est partagée avec l'animal lors de sa croissance, de son exécution mais aussi de la préparation de sa chaire. Si le sort des animaux de la basse-cour est scellé depuis le jour de leur naissance ou de leur achat, s'ils sont élevés pour être producteurs et produits, ils n'en font pas moins partie du foyer, étant une source d'épargne mais aussi de soins à prodiguer rythmant le quotidien. Se soucier d'un animal, c'est se soucier de sa production, que ce soit dans une *gospodărie* ou une grande exploitation. Pourtant les propos et gestes qui entourent le soin d'une vache indiquent l'existence d'autre chose qui a a voir avec le fait „d'être *gospodar*".

L'anonymat de l'exploitation d'unités de production et de leur mort cachée et massive affronte une relation homme – animal dont la mort visible, singulière est elle-même

relationnelle. Les conditions matérielles de la réalisation de gestes semblables quant à leur fin (productions de lait et de chaire) et non leur sens engendrent la représentation de la saleté et de l'impur en regard des lois européennes tandis que la fierté et la réalisation de soi sont activées dans la basse-cour roumaine[331]. Des conceptions différentes et divergentes de la souillure et de la propreté s'affirment encore ici (Douglas, 1971). Là où les normes européennes voient des miasmes à chasser, le paysan roumain voit la fraîcheur et l'arôme d'un produit dans lequel se trouve une part de lui-même. Deux logiques s'opposent: *celle du mangeur de substance et celle du mangeur de bêtes* (Vialles, 1987, p. 32). Manger ne se réduit pas à consommer. Manger entre même en opposition à la consommation. Elever, cuisiner et manger s'apparentent à l'établissement d'un lien entre soi et autrui partageant les goûts, entre soi et la nature ce qui supplante le seul fait de se nourrir.

Il s'agit non seulement d'incorporer l'autre-nature par son élevage et la cuisine mais aussi l'autre-humain en l'invitant à sa table. Selon M. Mesnil et V. Mihăilescu (2008), la société d'abondance occidentale où *tout et particulièrement la nourriture est immédiatement accessible à condition d'avoir l'argent nécessaire pour acheter les biens (aliments) ou services (restaurants) que l'on souhaite s'offrir à soi-même et aux autres, faire des réserves n'a plus de sens, pas plus que les offrir à l'étranger, sensé avoir les mêmes possibilités de „pouvoir d'achat" que nous*. Le partage n'aurait pas le même sens dans une société autarcique où la nourriture accessible par l'argent est limitée et symboliquement moins bonne.

En industrie, on a affaire à une disjonction: la technique et la propreté permettent de cacher l'animalité. Les gestes de traite et de mise à mort sont séparés du produit laitier et carné tandis que les pratiques au cœur de la *gospodărie*

331. Ceci ne signifie pas que je plaide en faveur d'un „retour" à l'abattage chez les particuliers dont les mesures d'hygiène sont potentiellement problématiques. Néanmoins, ceci n'annule en rien la mise à distance des animaux, de leur mort dans les abattoirs et la compréhension désincarnée des produits issus de l'élevage par les consommateurs qui en résulte.

soulignent une nécessaire conjonction signifiante de gestes cycliques plus que successifs ou découpés. Il y a un prolongement entre les étapes: élever, tuer, préparer, manger créent un lien identitaire entre l'animal et l'homme et entre personnes.

Conclusion: Miasmes bon à penser donc à manger?

La nourriture est bonne à manger et à penser: cette formule de C. Lévi-Strauss est classique. Pour l'héritier du *gospodar* la nourriture est bonne si elle est incorporée trois fois:

> – par la domestication faite de la nature via l'élevage, le jardinage. La domestication alimentaire est une forme d'échange, de contrat entre l'éleveur et l'animal: le premier soigne le second, sur lequel, en retour, il a un droit d'accès à la chaire. La mort pour se nourrir est légitimée par le soin, le travail ;
> – par la cuisine, qui permet de passer du registre naturel à la culture ;
> – et enfin par la consommation partagée, qui permet l'alterophagie de la nature domestiquée et de l'étranger.

Chez Bibiana ou Nicu, on se mange car on est mangé par le soin octroyé qui permet un droit de préhension sur la nature et crée du lien au village par les échanges de nourriture et autres services. Même si celui-ci est loin d'être égalitaire, ce lien n'en demeure pas moins réciproque selon la formule maussienne (1950) de la trilogie du don: donner, recevoir, rendre (Mauss, 1950). Le paysan donne à la nature, il en reçoit un produit qu'il rend à autrui et à la nature en maintenant et renouvelant le lien. Un endettement réciproque se maintient et fonde l'identité. Produire, préparer et consommer sont ainsi une fabrique identitaire où s'opposent, se rencontrent et se nouent rupture et changement. La nature domestiquée de la *gospodărie* s'oppose à la culture industrielle. Sans nécessairement défendre ou

souhaiter le maintien d'un travail manuel déclaré pénible, à côté des discours des ingénieurs agronomes en faveur de l'agriculture sur les vastes plaines du Banat et de Roumanie, la production familiale est prônée comme apport de nourriture de qualité nutritive, sociale et symbolique. Le *gospodar* n'est pas un ouvrier comme les autres et son produit n'a rien d'une denrée banale. Le *gospodar* n'est pas un agriculteur dépourvu de moyen ni un jardinier du dimanche. La *gospodărie* est plus qu'un hobby vert. La *gospodărie* n'est donc pas arriérée, archaïque. Sans non plus prétendre qu'elle est l'avenir, elle ne constitue pas un *retour vers le futur* (Giordano, 2002). Elle n'est pas à bannir pour laisser place au progrès et une conception évolutionniste de l'agriculture entièrement tournée vers la rentabilité, modèle qui est par ailleurs en faillite. Diverses (re)formulations d'une exploitation durable de la nature insistent sur la nécessité de passer d'une croissance destructrice à une décroissance constructive faisant du lien et de l'échange les centres de l'intérêt: lien à la nature, à l'animal, à autrui laissant de côté les perspectives instrumentalistes et behavioristes (Latouche, 2007; Porcher, 2002). Le but n'est donc pas de défendre un élevage paysan dit traditionnel mais de saisir la richesse de la culture de la domestication animale dans les élevages bovins coexistants. Les attaches au passé, les bricolages identitaires et la mémoire font sens pour les éleveurs et semblent dotés de potentialités actuelles pourvoyeuses de piste pour le développement d'un élevage éthique alternatif à l'industrialisation de la filière des productions animales.[332] Espérons dès lors que peu à peu la pensée occidentale d'une nature humaine dite pervertie par essence et que la culture permettrait d'endiguer laisse place à une autre vision selon laquelle l'homme n'est pas une vache mais la vache un homme par une incorporation mutuelle respectueuse de la diversité.

---

332. J'ai tenté de préciser ces éléments lors d'une contribution au 16ème carrefour des productions animales organisé par la Faculté Agro bio tech de Gembloux – l'ULG (Belgique).

Bibliographie

Descola, P., *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2006.

Despret, V., Porcher, J., *Etre bête. L'esprit des étables*, Actes Sud, Paris, 2007.

Digard, J-P., *Les Français et leurs animaux*. Ethnologie d'un phénomène de société, Fayard, Paris, 1999

Douglas, M., *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Maspero, Paris, 1971.

Fischler, C., *L'homnivore*, Odile Jacob, Paris, 2001.

Giordano, C., „Ruralité et nation en Europe centrale et orientale“, *Etudes rurales*, 163-164, 2002, pp. 45-65.

Lagneaux, S., L'éternel provisoire. Analyse de la transformation de la *gospodărie* et de l'identité paysanne roumaine à Maureni en période de „transition“, Thèse de Doctorat dirigée par Reyniers A., UCL, Louvain-la-Neuve, 2010.

Lagneaux, S., „Entre Europe et roumanité: *le gospodar,* l'étranger et le journalier. La place du migrant dans la recomposition identitaire paysanne en Roumanie“, in Morice A., Potot S. (eds.) *De l'ouvrier sans-papiers au travailleur détaché: les migrants dans la modernisation du salariat*, Karthala, Paris, 2010, pp. 207-222.

Latouche, S., *„*La convivialité de la décroissance au carrefour de trois cultures*“, Revue du MAUSS,* 29, 2007, pp. 170-180.

Lestel, D., *L'animalité*, L'Herne, Paris, 2007.

Lestel, D., *L'animal est l'avenir de l'homme*, Fayard, Paris, 2010.

Levi-Strauss, C., *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1974.

Mauss, M., „Essai sur le don“, in *Sociologie et anthropologie*, 1950.

Mendras, H., *La fin des paysans suivi d'une réflexion sur la fin des paysans vingt ans après*, Actes Sud, Paris, 1984.

Micoud, A., „Ces bonnes vaches aux yeux si doux“, in *Communication*, n 74, 2003, pp. 217-237.

Mesnil, M., Mihăilescu, V., „La table sens dessus-dessous. De l'hospitalité agonistique“, in Chanial P. (ed.), *La société vue du don. Manuel de sociologie anti utilitariste appliquée*, La découverte, Paris, 2008.

Porcher, J., *Eleveurs et animaux, réinventer le lien*, PUF, Paris, 2002.

Tchayanov, A., *L'organisation de l'économie paysanne*, Librairie du regard, Paris, 1990.

Vialles, N., *Le sang et la chair. Les abattoirs des pays de l'Adour*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1987.

15.

NON LIEU ET NON DIT: DES HÉROS QUI N'APPARTIENNENT À PERSONNE[333]

Marianne Mesnil
Avec la collaboration de Rodica Negre
Université Libre de Bruxelles

Résumé: Au cours de notre dernière enquête de terrain en Bucovine*, nous avons „découvert" un groupe de croix en bois accompagnées d'une inscription sur une plaque métallique: „*En souvenir des héros tombés ici en 1914 -18*"**.

Les premières enquêtes effectuées dans le village à ce sujet, ont fait apparaître une perte de mémoire collective par rapport à ce lieu. Nous nous sommes donc interrogées sur le sens d'une telle amnésie. Nos premières réflexions nous amènent à penser que ces héros n'appartiennent à personne! Dans cet article, nous tenterons d'indiquer quelques pistes qui permettent d'éclairer tant soit peu un tel phénomène d'oubli collectif.

---

*Marianne Mesnil & Rodica Negre, village de Clit et Dealul Ederii (Bucovine), été 2010

** „În amintirea eroilor căzuţi aici în 1914-18"

333. Ce travail a pu être réalisé grâce au soutien du W.B.I., de L'Academia Română et du S.N.S.P.A. Bucarest, apporté au projet „Bucovine, carrefour des empires morts", prolongeant une recherche initiée par F. Beaumont (op.cit). Le travail qui suit doit être considéré comme la première étape d'une réflexion portant sur une pré-enquête qui appelle elle-même, d'autres retours sur le terrain.Les propos tenus ici ne sont que des hypothèses amenées à formuler une nouvelle étape d'un questionnement plus vaste sur la problématique des représentations et comportements liés à la mémoire, au sol, et au retour en force de la question de l'„identité nationale", auxquelles on assiste aujourd'hui. Nous tenons à remercier tout particulièrement Frédéric Beaumont pour sa relecture attentive de ce texte et les précisions qu'il y a apportées. Nous tenons également à remercier Mariana Boca (de l'université de Suceava) pour son aide lors de notre séjour à Clit.

Introduction: Le terrain et le contexte

Deux localités de Bucovine: Clit et Dealul Ederii

Le village actuel fait apparaître trois composantes principales dont les populations s'autodéfinissent à travers des distinctions d'ordre linguistique et religieux qui se combinent comme suit[334]:

-Ukrainiens / greco-catholiques

-Roumains/ orthodoxes

-Allemands [*nemţi ou şvabi*]/ romano-catholiques

Cette situation appelle une mise en perspective historique de son peuplement.

L'entité administrative actuelle du village apparaît sous le seul nom de *Clit* (une appellation attestée en 1843, sous la forme *Glitt*) que l'on retrouve citée dans l'énumération des localités de l'entre-deux-guerres par *l'Enciclopedia României* (voir plus loin). Le nom est donné comme étant d'origine ukrainienne, ce qui correspond bien à son peuplement historique[335]. Le toponyme correspondant à la seconde entité du village, celle de *Dealul Ederii* (littéralement, *la colline du lierre*) également citée par cette source, n'existe plus aujourd'hui que comme quartier de Clit. Les populations qui étaient présentes dans le village avant les années 1950-60 savent qu'il s'agissait d'une localité habitée exclusivement par des populations parlant allemand [*nemţi ou şvabi*], et connaissent généralement le toponyme allemand de ce village *Lichtenberg* (colline défrichée), attesté en 1835[336].

---

334. 335. Il faut ajouter, du point de vue religieux, quelques pentecôtistes [penticostali] et du point de vue ethnique, quelques familles „rrom" [tziganes]. Mais il s'agit d'éléments plutôt récents.

335. Nous ne nous étendrons pas ici sur cet aspect monographique du village. Rappelons seulement que, selon des sources savantes relatives au village, son nom viendrait de l'ukrainien *clitca* (pile, amas), terme qu'utilisaient les fugitifs de Galicie pour désigner leurs maisons. Voir l'article *De l'église de la Naissance de la Mère de Dieu à Clit* signé par le prêtre S.C. Ilaş et publié sur le site web *http://www.crainou.ro.* Une autre source indique une première attestation d'un rucher indiqué sous ce toponyme, en 1633. Voir Nicolai Grămadă, *op. cit*. vol I, p. 231.

336. Selon Sophie A. Welsch op. cit.: pp. 73-106. Mais selon une autre source signalée par F. Beaumont, „*c'est une colonie allemande fondée en 1836.*

On signale également la présence, aux environs de la saline de Slatina, près de Clit, d'une population de roumains (appelés *băjenari*), eux aussi immigrés, qui auraient été poussés vers l'est, à la fin du XVIIIe siècle, fuyant leur Transylvanie d'origine pour des raisons de persécution religieuse[337].

Un changement important de composition de la population s'est produit au cours de la première moitié du XXe siècle, suite aux déplacements de population des deux grandes guerres et au changement de régime après 1945. Sans entrer ici dans les détails de ce processus complexe, constatons, en bref, l'état de la situation ethnolinguistique de Clit telle qu'elle se présente aujourd'hui. Une communauté ukrainienne subsiste et continue à parler sa langue, tout en possédant une connaissance des deux autres langues qui furent ou sont pratiquées au village: l'allemand et le roumain. La communauté germanophone, quant à elle, est en voie d'extinction. En effet, au début de la deuxième guerre, en 1940, elle fut mobilisée par le régime nazi et plus ou moins forcée de se rendre en Allemagne en tant que main d'œuvre agricole. A la fin de la guerre, peu de ces populations revinrent au village dont les maisons laissées vides avaient été redistribuées lors de l'avènement du régime communiste[338]. Ainsi, c'est pratiquement tout le quartier de Dealul Ederii dont la composition s'est radicalement modifiée, en accueillant désormais des populations généralement roumaines venues d'autres coins du pays ou

---

Elle tire son nom du défrichement de la forêt (Waldlichtung a donné Lichtenberg). La population (404 habitants en 1890) est originaire de Bohême et vit de l'agriculture et des travaux forestiers". (Eduard Fischer, *Die Bukowina: topographische beschreibung der siedelungen*). Avant 1836, il y avait bien une colonie allemande mais il s'agissait de Eichenau, dont le site semble avoir été abandonné par la suite.

337. Ces informations, confirmées par notre enquête orale, se trouvent également sur le site web *http://www.crainou.ro*.

338. Entre 1945 et 1989, durant le régime communiste, la majorité des populations allemandes ayant émigré et ayant été expropriées, les maisons vides ont été attribuées par le régime communiste à d'autres populations de la région (notamment de Frătăuşi), surtout roumaines mais aussi tsiganes.

de la région (beaucoup de réfugies roumains de Bucovine du Nord après 1944).

C'est ce qui nous a fait constater que la mémoire de Dealul Ederii se trouve chez les habitants de Clit, qui sont les plus anciens habitants du voisinage, les autres étant des „nouveaux venus". Ces changements se sont encore accentués après 1989, suite au mouvement pendulaire des roumains travaillant en Occident, et qui ont acheté des emplacements dans cette partie du village (le long de la chaussée proche de Marginea), afin d'y construire les maisons surdimensionnées et spectaculaires („casele făloase", littéralement *maisons orgueilleuses*) telles qu'on en voit fleurir un peu partout dans la Roumanie d'aujourd'hui[339].

Ajoutons, pour terminer cette rapide présentation, que nos enquêtes (faites en langue roumaine) se sont déroulées, pour l'essentiel, auprès d'informateurs ukrainiens et allemands qui, tous, parlaient roumain, ukrainien et allemand.

Sur le terrain

Une découverte inattendue

Au cours de nos dernières enquêtes de terrain[340], dans la localité de Clit, lors d'une de nos promenades à l'orée du village, le long d'un chemin sans issue bordé par une forêt, quelle n'a pas été notre surprise de découvrir, comme dissimulé derrière des arbres de petite taille qui semblaient avoir été plantés là pour former une sorte d'enclos, un groupe de croix en bois qui ne portaient aucune inscription que le temps eut pu épargner. Seule, une vieille plaque en métal,

339. Voir à ce propos Lagrave, R.M. et Diminescu, D., *op. cit*., p. 4-5. Le phénomène de constructions de maisons surdimensionnées, concerne ici une autre région (l'Oaş) qui obéit sans doute à d'autres normes sociales. Mais l'étude a le mérite d'indiquer qu'il y a lieu de voir à la base de tels phénomènes de „folie constructive", une autre „rationalité" que celle de l'occident. Voir également l'article de Raluca Nagy, *op. cit*.

340. Marianne Mesnil et Rodica Negre. Enquêtes de terrain dans les communes de Clit (et Deaul Ederii), juillet 2010.

placée en bordure de ce lieu insolite, nous donnait une information sur ce lieu funèbre:

„*En souvenir des héros tombés ici entre 1914–18*“ („În amintirea eroilor căsuţi aici în 1914 -18“)





L’inscription semblait indiquer que les croix, bien qu’anonymes, marquaient l’emplacement de tombes où auraient été enterrés des hommes „tombés ici“. C’est ce que suggéraient aussi les légères ondulations de la terre, telles qu’il s’en produit dans les coins de cimetières où subsistent de vieilles sépultures abandonnées et recouvertes d’herbe.

Mais, le libellé de l’unique inscription était lui-même sujet à interrogation. En effet, à quoi pouvait correspondre un lieu où étaient tombés cinq soldats sur une durée de quatre ans? L’inscription rappelait celles que l’on voit sur les monuments aux morts où s’alignent les noms des „héros morts pour la patrie“. Et pourtant, ici, nulle trace de noms ni de

monument, en ce lieu excentrique au village: de toute évidence, il devait s'agit d'autre chose!

Enquête

Des morts sans identité?

Pour tâcher d'en savoir davantage, nous avons donc commencé nos investigations auprès des personnes que nous avions visitées précédemment (des femmes, pour la plupart). A notre grand étonnement, nos tentatives furent peu fructueuses! Certes, le lieu décrit était généralement identifié comme „lieu dit" „Cimetière des héros" (Cimitirul Eroilor). Mais quant à savoir de quels héros il s'agissait, les réponses obtenues furent des plus vagues. Ainsi en fut-il pour l'essentiel de nos interrogations:

- Contre qui se battaient ces hommes?
- En quelle langue s'exprimaient-ils?
- Quelle était leur religion?
- Pour quelle „patrie" étaient-ils tombés?
- Et quand, précisément, sont-il tombés à ce „champ d'honneur" si confidentiel que personne ne semble en avoir le moindre souvenir?

La même imprécision est apparue dans la mémoire des personnes interrogées, concernant le lieu: ce „Cimetière des héros" est-il un „vrai" cimetière, avec de „vraies" tombes? Autrement dit, y a-t-il des corps réellement enterrés dans cet enclos? Ou bien, s'agit-il de cénotaphes marquant l'emplacement où sont tombés des hommes dont les corps ont été „rapatriés". Les informations à ce sujet sont contradictoires, comme nous allons le voir dans les réponses concernant d'hypothétiques pratiques commémoratives concernant ces morts. Un témoignage prétend que:

(...) Ici, il n'y a plus que les croix. Les ossements sont quelque part en Russie ou bien là où on a construit les maisons.

Ces dires indiqueraient qu'il s'agit bien de cénotaphes, et que les „héros" n'étaient pas des Roumains, mais plutôt des Russes. Mais rien n'est moins sûr! Car il est aussi question

d'ossements qui se seraient trouvés à l'emplacement des nouvelles constructions et qu'on aurait alors déplacés, pour construire un nouveau lotissement, après les inondations de l'été 2006[341].

C'est aussi ce qu'indique l'information suivante:

C'était au milieu du pré communal [toloacă]. Mais comme on a donné la terre aux gens pour qu'ils y construisent, on a déménagé les croix.

Des héros sans commémorations?

La même indifférence ou les contradictions apparues lors de nos enquêtes sur l'„identité" des morts du „Cimetière des héros", se sont également manifestées à propos de nos questions sur d'éventuelles célébrations les concernant.

Dans les enquêtes qui avaient précédé notre découverte des vieilles croix en bois, nous nous étions particulièrement intéressées aux rites familiaux concernant les morts des trois communautés ethno-linguistiques de Clit et de Dealul Ederii. Et nous avions été frappées par la continuité des rites de commémorations funéraires qui y étaient toujours pratiqués sur les tombes, même en l'absence de membres de la famille des défunts[342]. Un tel souci, qui n'étonnera pas ceux qui ont tant soit peu approché la culture de la mort en pays roumain (y compris chez les populations d'autres origines ethniques)[343], contraste donc avec l'indifférence rencontrée

341. En effet, l'enclos aux croix se situe à la limite de ce nouveau lotissement, dans une partie haute du territoire villageois, épargnée par les crues de la rivière.

342. Par exemple, en ce qui concerne les vieilles familles allemandes du cimetière de Clit, c'est une femme de la communauté germanophone, l'une des dernières survivantes dans le village, qui s'occupe d'entretenir les tombes des familles qui n'ont plus de résident sur place, et d'y pratiquer les „offrandes aux morts" à la roumaine [pomeni]. Voir à ce propos notre article: M.Mesnil& R. Negre à paraître: *„Et eux, ce sont des ukrainiens? Non, ce sont des orthodoxes!" Ethnicité et religion dans un village de Bucovine*.

343. Voir notamment, à ce propos, la thèse de doctorat de Ann Schilz, *op. cit.* Elle porte sur l'institution de voisinage dans des villag-

à propos de ces morts anonymes du „Cimetière des héros“. Dans un premier temps, on nous a prétendu qu'il n'y avait aucune commémoration les concernant. Un témoignage, cependant, nous a indiqué le souci de ne pas laisser de tels morts totalement démunis:

Les croix sont là pour pouvoir faire le service religieux pour les morts[344].

Et l'on nous a aussi précisé:

A l'Ascension, on va avec le prêtre et on fait une messe pour ceux qui sont morts lors de la première guerre.

Et:

Une commémoration a lieu à l'église orthodoxe, où les ossements ont été ré-enterrés.

Il serait toutefois utile de vérifier à ce propos s'il n'y a pas eu confusion avec les héros de la seconde guerre mondiale.

Bref, les informations sont contradictoires, imprécises et semblent généralement embarrasser nos interlocuteurs (plus souvent interlocutrices, comme déjà signalé). Ainsi, nos tentatives infructueuses d'en savoir plus sur ce „lieu dit“ auprès de nos informateurs, nous a amenées à formuler un nouveau questionnement de la manière suivante:

A quelles réalités propres aux localités visitées, renvoient l'indifférence et l'oubli dont témoignent aujourd'hui leurs habitants, vis-à-vis du „Cimetière des héros“ devenus anonymes et comme apatrides? En effet, personne ne semble à même de donner à ces morts une *identité de personne*, ce qui les amènerait à recevoir le statut de „soldats inconnus“. Mais, plus étrange, surtout s'agissant de morts promus au rang de „héros de guerre“, on n'est pas non plus à même de les doter d'une *identité nationale*. Absence de mémoire, occultation ou *non dit* de la part des habitants du lieu?

---

es saxons de Transylvanie, et indique, notamment, l'influence des pratiques funéraires roumaines sur les pratiques saxonnes.

344. En original: „*pentru a se putea prohodi*“.

Ce questionnement se fera, avec, en toile de fond, la problématique abordée par M. Detienne, dans l'une de ses dernières parutions: *L'identité nationale, une énigme*[345]. En sa compagnie, on y revisitera rapidement en quels termes peuvent être saisis les rapports (ou „non rapports") à la *patrie*, à la *nation*, au sol et au *sang* et, finalement, à *l'identité nationale*.

„La terre et les morts"

„La terre et les morts" (Barrès revisité par Detienne)

Dans un petit livre récent intitulé *L'identité nationale, une énigme*, Marcel Detienne revisite la notion *d'autochtonie,* mobilisée pour la (bonne) cause nationale et nationaliste des XIXe et XXe s. En effet, le grand spécialiste de la Grèce antique, provoqué par la récente polémique française autour de la création d'un *Ministère de l'identité nationale*, rappelle les discours qui, avec leur cortège d'images fortes, ont marqué les esprits des Français, à un moment de leur histoire où la nation avait besoin de mobiliser toutes ses potentialités patriotiques. Ainsi, se trouve évoqué le célèbre discours de Maurice Barrès prononcé le 10 mars 1899, *La terre et les morts (Sur quelles réalités fonder la conscience française*). Le climat politique dans lequel se situe cette prise de parole, est marqué par des événements tels que la perte de l'Alsace et de la Lorraine, au profit de l'Allemagne, lors du Traité de Francfort, en 1871, ou encore de l'Affaire Dreyfus (1896-1899) etc.

Les „racinés" de Barrès: la réactivation d'un vieux mythe chtonien. Dans un tel contexte, nous dit Detienne, la rhétorique de Barrès développe des métaphores chtoniennes d'„enracinement", où la figure dominante est celle des ancêtres. Il faut, selon Barrès, „*raciner les français dans la terre et les morts*". Les morts sont nécessaires à l'élaboration

345. Detienne, M., *op. cit*.

d’une „conscience nationale“. Pour cela, il y faut „*un cimetière et un enseignement d’histoire*“.

Ainsi, constate Detienne, „*dans les incantations barrésiennes s’opère une sorte d’extension de la terre cimétériale à l’ensemble du Terroir de la France*.[346]“. L’auteur rappelle que, d’un point de vue historique, la notion d’„autochtonie“ („né de la terre même“) fut inventée par les Athéniens vers le milieu du Ve siècle avant J.C. On y associa la pratique de „*prononcer devant les cercueils alignés de leurs „morts-à-la-guerre“ un discours, une oraison en forme d’éloge de la cité.. „(...) L’idée est forte et promise à un avenir radieux. En Attique, toutefois, elle dure un siècle à peine“[347].*

Et c’est Barrès qui lui donnera une deuxième vie. Et si l’expression „*raciné*“ de Barrès est restée „confidentielle“, *c’est devant le succès d’un triomphant „de souche“, cultivé par la Droite et son Extrême*“, précise encore Detienne[348].

Mourir pour la patrie.

Si „la terre et les morts“ de Barrès renvoient plus généralement aux ancêtres et à leur mémoire, cette mythologie chthonienne conduit également au thème des „lieux de mémoires“[349]. Et Detienne de se poser la question, en comparatiste convaincu, de la place réservée à la „Terre“ dans les mythologies:

> Une approche plus résolument critique et, qui sait?, comparative conduirait à se demander dans quelle vision singulière on en vient à faire de la „terre“ un „lieu de mémoire“ à côté de „Mourir pour la patrie“[350].

346. *Ibidem*, p. 101.

347. *Ibidem*, p. 27.

348. *Ibidem*, p. 25.

349. On connaît désormais le travail „monumental“ que l’historien Pierre Nora a consacré à ce sujet. Voir Nora, P., *op. cit*.

350. Detienne, M., *op. cit*., p. 120.

C'est là, sans doute, un aspect plus spécifique de ce vaste phénomène de „culte des morts“ et de leur „mémoire“, qui vont fleurir avec le développement du nationalisme et de ses effets: l'hécatombe de victimes des deux premières guerres mondiales, promues „héros tombés pour la patrie“ auxquels on érigera dans les moindres localités, tantôt au milieu du cimetière, tantôt au centre du village, ces fameux „monuments aux morts“, où l'on a gravé dans la pierre la longue liste des morts à la guerre. Des cérémonies d'hommage collectif et public seront organisées chaque année à leur mémoire. Nous n'y insisterons pas, tout cela étant bien connu[351].

Des racinés de Barrès aux băstinaşi roumains

Le discours de l'Enciclopedia României sur la Bucovine.

A travers le questionnement de M. Detienne sur l'identité nationale, nous venons de voir comment s'est réactivée une idéologie de l'autochtonie qui remonte à l'antiquité et comment s'est construit un type de discours qui établit des liens étroits entre la terre, les morts et la mémoire des ancêtres. A ce propos, la comparaison du discours tenu sur les *Français de souche*, avec celui de *l'Enciclopedia României* sur les Roumains *băstinaşi*[352] nous paraît éclairante. En effet, la vaste entreprise que constitue *l'Encyclopedie de la Roumanie* - dont la publication débute en 1937, sous le Haut patronage du Roi de Roumanie Carol II - élabore un discours national et nationaliste à l'heure où les responsables politiques entendent renforcer la légitimité d'une „Grande

351. Un numéro de la revue des sciences sociales de Strasbourg y est consacré (Voir réf.). En particulier l'article de Utz Jeggle, *Oubli et mémoire: quels comportements adopter envers le passé nazi*? (*op. cit*. pp. 100-108).

352. Le terme *băstinaş* vient de *baştină*, mot emprunté au bulgare avec un sens fort différent (renvoyant à l'idée de „détérioration“. Le lien est à éclaircir!) (Information de Assia Popova que nous remercions ici pour cette précision). En roumain, l'adjectif est défini comme „*personne qui se trouve de génération en génération, sur la terre où il habite; autochtone, indigène*“. (Dicţionar Breban, *op. cit*.). Voir aussi à ce propos l'article de Keith Hitchins in Banac, I. et Verdery, K., *op. cit*.

Roumanie" dont les frontières ont été redessinées après la première guerre mondiale. Revenons plus précisément à la région de Bucovine où se situe notre terrain. Territoire multi-ethnique par excellence, la région, qui appartenait à l'Empire austro-hongrois, était devenue partie intégrante du territoire de la „Grande Roumanie", à l'issue de la première guerre mondiale.

Examinons, dans ce contexte, ce qu'en dit *l'Encyclopedie de la Roumanie* au chapitre „Judeţ Suceava"[353]. Nous reprenons plus particulièrement les passages qui concernent les populations ukrainiennes et allemandes, dont la présence fut majoritaire, nous l'avons vu, dans les localités de Clit et Dealul Ederii.

Un tableau de la situation ethnique.

Sous la rubrique „Situation sociale"[354], est dressé un tableau de la composition ethnique du district. On y constatera tout d'abord que la manière de présenter les chiffres correspondant aux populations „non roumaines", en les rapportant à l'ensemble de la population du district, (à une exception près: le village de Şerbuţi uniquement ukrainien), fait, bien entendu, disparaître la spécificité de localités où les populations roumaines „proprement dites" sont quasi absentes. (Les noms de Clit et Dealul Ederii apparaissent comme des localités comptant une population de nemţi (allemands), sans spécifier qu'ils y sont majoritaires (en tout cas pour la seconde). Ainsi présenté, le tableau permet de minimiser l'importance des populations „immigrées" par rapport aux roumains „de souche"[355]. Et la démonstration est ainsi faite que la population du district est en majorité écrasante,

---

353. *Op. cit*. vol. 2, pp. 428-435 *Judeţ*: subdivision administrative, équivalent de „département".

354. *Op. cit*. p.431.b

355. En original: „Situaţia etnică a judeţului Suceava prezintă unele caracteristici fără importanţă deosebită pentru întreaga suprafaţă românească. Marei majorităţi a românilor i se adaugă circa 8% nemţi (cu Itscan, Dealul Ederii, Arbore, Solca, Clit, Mitocul-Dragomirnei, Ilişeşti (şvabi); circa 6,5% evrei (împânziti aproape prin toate satele); circa 4% ukrainieni (în special cu satele Şerbăuţi, numai ucrainieni, apoi Ipoteşti, (...etc); apoi, în proporţie mult mai redusă, unguri (mulţi pe la Vorniceni, localitate numită odinioară Tolvaş şi la Corlata).

„d'origine roumaine“[356]. „La situation ethnique du département de Suceava présente certaines caractéristiques sans importance particulière face à l'entièreté de la surface roumaine. A la grande majorité des Roumains s'ajoute environ 8% d'Allemands [nemţi] (...) environ 6,5% de Juifs (...) environ 4% d'Ukrainiens (...etc) ; ensuite, en proportion beaucoup plus réduite, des Hongrois (...)“. Sont également signalés les Lipovènes et les Tziganes.

L'hospitalité comme caractéristique ethnique

Un autre passage de l'Enciclopedia României mérite qu'on s'y arrête. On y voit la volonté de mettre en valeur la capacité des Roumains à se montrer „ouverts“ à l'étranger: L'hospitalité „bien tempérée“[357] y est présentée comme une caractéristique ethnique[358], y devient une qualité „essentialiste“:

> Les rapports des Roumains de souche [băştinaşi] avec ces populations [neamuri] immigrées successivement au cours des siècles, dans le but de chercher un emplacement favorable à leur développement, se sont fait, à l'origine, en fonction de l'hospitalité. Mais, à partir du moment où certains d'entre eux ont tenté d'exercer une certaine influence, sous quelque forme que ce soit, sur les „Roumains de souche“, l'hospitalité du

---

356. En original: „Penetraţia tuturor acestora s-a făcut dinspre Nord-Est în preajma secolului al XVIII-lea, întâi prin aşezări izolate, care apoi desvoltându-se, au început să schimbe, puţin căte puţin, în proporţii bine înţeles reduse, coloarea etnografică a ţinutului Sucevei“.

357. On connaît le stéréotype de l'hospitalité roumaine (ou, plus généralement balkanique), qui n'est, bien évidemment pas une caractéristique proprement „ethnique“, mais relève d'une conception „précapitaliste“ voire „non capitaliste“ du „don“ telle que M. Mauss et, à sa suite, les chercheurs du „MAUSS“ l'ont analysé. (Voir aussi Mesnil & Mihailesc, *op. cit.*).

358. En original: „Raporturile românilor băştinaşi cu neamurile acestea imigrate rând pe rând, în decursul vremurilor, spre a-şi căuta o aşezare prielnic dezvoltării, au fost la început în funcţie de ospitalitate. Dară în momentul când unele din ele au căutat să determine vreo influenţă, sub orice formă, asupra băştinaşilor, ospitalitatea românului a trecut la ripostă, sfârşind întodeauna prin înfrângerea adversarului“.

Roumain est passée à la riposte (sic), aboutissant définitivement à la défaite de l'adversaire.

On y vante également la capacité des Roumains à savoir tirer profit des apports positifs des populations étrangères possédant un meilleur savoir en certains domaines[359]:

„Ils ont su, par ailleurs, bien profiter à la suite des colonies allemandes, dont l'expérience en matière de gestion agricole, leur a servi quand ils en ont eu l'occasion. Et les Roumains ont imité en partie, soit le style des constructions souabes [şvabi] avec leurs dépendances, soit l'aménagement des jardins. Cela, bien, entendu, seulement dans le cas des villages à populations allemandes. Les autres villages gardent toute la spécificité du village „sucevean".

Il y a „émigrés et émigrés".

Par ailleurs, un autre passage en dit long sur la volonté de l'équipe de *l'Encyclopédie Roumaine*, de vouloir introduire une hiérarchisation au sein des „ethnies" étrangères [neamuri emigrate], classées selon leur degré „d'acceptabilité" pour les Roumains. C'est ainsi que sont opposés les „*şvabi*" (germanophones), modèles de „*gospodari*", et les „*ucraineni"* ou „*ruteni*", dont les villages donnent une impression de „provisoire"[360]. On se trouve ici devant un discours caricatural qui exprime, en une formulation simpliste, le souhait à peine voilé, de voir ces populations s'en aller![361]:

---

359. En original: „Au ştiut însă ca să profite mult de pe urma coloniilor germane, a căror experienţă în materii de gospodărie le-au folosit când era dat prilejul. (...) Şi românii au imitat, în parte, fie stilul clădirilor şvăbeşti împreună cu celelalte dependinţe, fie aranjamentul grădinilor. Aceasta bine înţeles numai în preajma satelor cu populaţie nemţească. Celelalte îşi păstrează toată caracteristica satului sucevean". (Ici, il est question des techniques de construction et d'exploitation des allemands, en matière de gestion agricole).

360. En original: „Sunt destul de caracteristice satele care au populaţie ucraineană. Aici gospodăriile dau impresia improvizaţiei şi a unui lucru nestabil – a ceva făcut pentru scurtă durată – spre deosebire de cele ale populaţiei româneşti care au temeinicia aşezărilor pentru totdeuna.

361. Ce même souhait est d'ailleurs exprimé plus clairement lorsqu'il s'agit des populations juives. Nous citons encore ces quelques lignes qui en témoignent (en original): „Faţă de evrei, atitudinea sătenilor s'a manifestat în desele revolte interioare, ivite izolat, prin diferite sate (p. 432) culminând cu cea din 1930. E semnificativ cum unele sate din judeţul

> „Les villages qui ont une population ukrainienne sont assez typés. Ici, les fermes [*gospodării*] donnent l'impression d'improvisation et de quelque chose d'instable – de quelque chose de fait pour une courte période – au contraire de celles des populations roumaines qui ont une assise éternelle de leur établissements.

Ces quelques extraits ne peuvent que nous rapprocher, comme nous y incite la lecture de Detienne, de l'analyse des discours patriotiques français portés par une certaine droite (voire extrême-droite), lors des deux „grandes guerres" et de la période interbellique qui les sépare.

Immigrés versus roumains „de souche"

(Neamuri emigrate versus băştinaşi)

Comme on vient de le voir à travers ces quelques passages choisis, la rhétorique de l'Enciclopedia României se déploie autour d'une opposition fondamentale qui stigmatise „l'étranger" face au „raciné", pour reprendre, ici encore, le terme de Maurice Barrès[362]. En cela, c'est bien une publication porte-parole d'un nationalisme caractéristique de cette période de la Grande Roumanie, dont la tâche est de faire ressortir, sous un commun dénominateur, la nation roumaine, une et unie contre la menace des „autres", dans le partage de valeurs communes telles, notamment celle de la religion orthodoxe[363].

Ainsi, l'histoire de la région nous enseigne, à travers de tels discours, que, dès son annexion à la „Grande Roumanie", la „multi-ethnicité" de la Bucovine ne pouvait plus trouver sa „juste place" dans les formations politiques qui ont redessiné la carte de l'Europe lors des grands Traités de 1918-19 (Versailles, Saint-Germain etc). Les tentatives

---

Suceava, au reuşit (sic!) să elimine complet evreii din mijlocul lor.

362. Voir le chapitre *Le raciné, né de ses morts in Detienne*, *op. cit.* p. 55.

363. Voir par exemple la conception de N. Crainic, selon laquelle ethnicité et orthodoxie sont inséparables. (Voir Crainic, N., „Politică şi ortodoxie", *Gândirea*, 3, 5(123), cité in Hitchins).

de modèles alternatifs à ceux de l’Etat-nation, y ont volé en éclat[364].

Identité locale: Clit et Dealul Ederii

Tournons-nous à nouveau vers notre terrain et tâchons maintenant d’en éclairer les observations par les informations concernant les événements historiques qui ont fourni la toile de fond sur laquelle s’est élaboré le paysage social actuel.

On peut se demander comment, dans le cas de ces deux localités de Clit et Dealul Ederii, les populations ukrainiennes (ruthènes) et allemandes [şvabi ou nemţi] qui s’y sont établies, ont construit leur lien à la terre et aux hommes qui furent ou sont leurs voisins.

S’inscrivant dans le paysage de la „nation roumaine“ comme une véritable exception, par rapport au stéréotype exprimé dans les multiples „Eloges du village roumain“[365], l’une des caractéristiques des deux localités étudiées, semble bien être l’absence de populations susceptibles de revendiquer la qualité de bǎştinaş, ce qui va de paire avec une absence de sentiment d’appartenance à une patrie, une „nation“ au sens moderne.

C’est aussi ce qui peut expliquer le peu de mémoire ou d’intérêt pour ces prétendus héros morts pour on ne sait quelle patrie. En effet, dans un tel contexte, les populations allemandes et ukrainiennes n’avaient guère de raison de célébrer ceux qui s’étaient „sacrifiés“ à la cause de la „Grande Roumanie“, dont on a vu, par ailleurs, le discours nationaliste et les prises de position développés dans l’immédiat après-guerre, face à ses populations „immigrées“. A Clit, ces „héros“ ne sont donc les héros de personne[366]. Le

---

364. Voir entre autres, le *Traité des nationalités* de Van Gennep écrit au lendemain de ces accords.

365. L’un des thèmes favoris des idéologues de l’Entre-deux-guerres en Roumanie. Tous idéalisent le „ village roumain“ comme „matrice culturelle“ (de la revue *Gândirea* et *Criterion* à Blaga. Voir Hitchins, *op. cit.*)

366. C’est aussi ce qui expliquerait le fait (s’il est avéré) que le seul

groupe de croix commémoratives se révèle tel un „non lieu de mémoire“.

Epilogue

Perte de mémoire et réappropriation de l’espace.

Les populations de Bucovine ont encore, pour la plupart, la mémoire d’événements vécus ou transmis, qui touchent à deux périodes conflictuelles, suivies d’un bouleversement radical, où se sont retrouvées confrontées des populations de toutes origines. En effet, cette région „Carrefour des empires morts“ combine la mémoire de trois périodes qui ont été le théâtre de déplacement de populations. Ce sont:

- la „Bucovine austro-hongroise“ d’avant 1918;
- la Bucovine sous le régime pro-nazi;
- la Bucovine lors de l’avènement du régime communiste.

Ceux des habitants actuels de Clit et Dealul Ederii qui sont nés avant 1es années 1950, ont, pour la plupart, un passé plus ou moins ancien d’immigrés. Ils parlent les trois langues jadis en usage dans leur vie quotidienne, et maintiennent des liens avec leurs morts en entretenant les tombes familiales de leurs cimetières respectifs. En ce qui concerne les populations germanophones, nous avons affaire à une population vieillissante, qui est en train de s’estomper du paysage de ces agglomérations.

Pour ce qui est des populations ukrainiennes, après 1989, l’enseignement de leur langue a été repris et les échanges avec l’Ukraine encouragés. Des liens se sont retissés de part et d’autre de la frontière roumano-ukrainienne.

En ce qui concerne les populations roumaines de Dealul Ederii, il faut y distinguer deux générations. La première s’est installée, dans les années 1950, en effaçant la mémoire des „premiers occupants“ allemands, soit, en transformant leurs maisons laissées vides, soit, en les abattant. Par ailleurs, les

---

„hommage“ qui leur soit rendu, l’est à l’église orthodoxe du village, par un prêtre roumain. Mais, même à ce propos, les informations ne sont pas claires et viennent interférer avec les commémorations de la seconde guerre mondiale.

nouveaux venus appartiennent à la génération qui, après 1989, a voulu „tenter sa chance“ en occident, pour fuir une région sans grand avenir. Ils travaillent tous en occident et reviennent construire des maisons aux dimensions dont la rationalité échappe, si l'on ne prend pas en compte d'autres facteurs que celui du pragmatisme, voire même, de la valeur de prestige d'une telle „folie constructive“[367]. Pour ce qui est de notre terrain spécifique, mais peut-être aussi de manière plus générale, on peut alors se demander si ceux qui viennent élever de telles bâtisses, en n'en occupant, généralement, qu'une petite partie, ne seraient pas désespérément en recherche d'un „enracinement“, à l'heure où les modèles dominants de l'occident et de la mondialisation ont rendu les anciennes valeurs obsolètes.

Dans un tel contexte, on comprend aussi combien encombrant peut être ce groupe de croix anonymes, qui, aujourd'hui, se retrouvent malencontreusement sur des terres convoitées en tant que zone de construction à l'abri des inondations. Cette situation vient donc s'additionner à une mémoire embarrassante face aux tragiques événements qui ont jeté des populations l'une contre l'autre, au hasard des „camps“ auxquels elles appartenaient. Il y a fort à croire que les dernières traces de mémoire de tels événements vont bientôt s'effacer à jamais!

Bibliographie

Barrès, Maurice, *La terre et les morts (Sur quelles réalités fonder la conscience française)*, La Patrie française, Paris, 1899.

Beaumont, Frédéric, Identités et territoire chez les slaves de Bucovine. Relations interethniques, faits identitaires et territoriaux dans les Carpates orientales (Roumanie-Ukraine), Thèse de doctorat en géographie, Bordeaux III, 2007.

Breban, Vasile, *Dicţionar General al limbii române*. Editura Ştiintifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987.

Grămadă, Nicolae, *Toponimia minoră a Bucovinei*, vol I, II, Academia Română, Bucureşti,1996.

367. Voir à ce propos la note 6.

Detienne, Marcel, *L'identité nationale, une énigme*, Gallimard, Paris, 2010.

Hitchins, Keith, in Banac, I. and Verdery, K., (eds), *National Character and National Ideology in Interwar Eastern Europe*, New Haven, 1995, pp. 135-156.

Lagrave, Rose Marie et Diminescu, Dana, „Faire une saison. Pour une anthropologie des migrations roumaines en France. Le cas de l'Oaş“, *Migrations Etudes, Synthèse de travaux sur l'immigration et la présence étrangère en France*. Novembre-décembre 1999, 91.

Mesnil Marianne & Mihăilescu Vintilă, „La table sens dessus dessous. De l'hospitalité agonistique“ in *La revue du M.A.U.S.S.*, 12, 1998, pp. 185-194.

Nagy, Raluca, La Marchandisation des Traditions. Etude de cas dans le Maramures (Roumanie). Thèse de doctorat en Sciences politiques et sociales, U.L.B., 2009.

Nagy, Raluca, „Articulaţii între turism şi migraţie în Maramureş (Articulations entre tourisme et migration dans le Maramureş)“, în Anghel, R. et I. Horvath (coord.), *Sociologia Migraţiei. Teorii şi studii de caz româneşti (La sociologie de la migration. Théories et études de cas roumaines)*, Polirom, Iaşi, 2009, pp. 231-249.

Nora, P., (ed)., *Les lieux de mémoire*. La Nation, vol. II, Gallimard, Paris, 1986.

Schiltz, Anne, Les institutions de voisinage en Transylvanie. Transmission d'une pratique du don. Thèse de doctorat en Sciences politiques et sociales, U.L.B., 2009.

Van Gennep, Arnold, *Traité comparatif des nationalités*. Préface de J.F. Gossiaux, C.T.H.S., Paris, 1995 (Ier éd. 1921).

Welisch, Sophie A.,"The Bukovina-Germans during the Habsburg Period: Settlement, Ethnic Interaction", *Immigrants & Minorities*, 5, 1, mai 1986, pp. 73-106.

„Les cicatrices de la mémoire“, *Revue des sciences sociales*, 30, Université Marc Bloc Strasbourg, 2003.

Enciclopedia României. vol. I-IV, Bucureşti, 1938-1943.

Site internet

http://www.crainou.ro/?format=html&module=displaystory&story_id=5211

Article Biserica „Naşterea Maicii Domnului“ Clit, auteur: Preot paroh Silvestru Ilaş, posté le 19.01.2006|



Photos: Le „Cimetière des héros" (Cimitirul eroilor).

Deux croix en bois, ainsi qu'une plaque métallique indiquant l'inscription: „In amintirea eroilor cazuţi aici în 1914-18"

©Marianne Mesnil 2010



-Idem: groupe de trois croix, face aux deux autres.

©Marianne Mesnil 2010

16.

SEEDS OF AN ENVIRONMENTAL MOVEMENT DECENTERED URBAN ETHNOGRAPHY IN CHIŞINĂU, MOLDOVA

Amy Samuelson
University of Wisconsin-Milwaukee

I arrived in Chişinău, Moldova in October 2009, eager to research the Moldovan environmentalist community. During my first two months of fieldwork, I met with one person after another who told me they couldn't help me, but that they could give me the name of someone who certainly could. While frustrating, this gave me my first indication of the elusive nature of environmentalism in Moldova. As time went on, I met with leaders of NGOs, professors of ecology, and representatives of internationally funded sustainable development projects, but my suspicion grew that although environmental projects are being carried out, a coherent environmentalist community does not exist. I attributed this to a lack of development of environmentalism in Moldova, especially due to a lack of funds for such endeavors. However, I suspected – or at least hoped – that there was more to the story.

My first breakthrough came when I met with Victor, a middle-aged nature enthusiast who gave me some insights into the environmental community. He told me about a split between two types of environmental NGOs in Chişinău: those that speak Russian and those that speak Romanian. As my research progressed, I discovered additional distinctions between different strands of what could be called the environmental movement in Moldova, especially between young and old and between political and non-political approaches. In order to deal with this lack of a coherent movement,

along with other challenges described below, I adopted a decentered ethnographic approach to my research. When applied to studies of social movements, a decentered approach does not assume coherence in the movement, but pays attention to the diversity of movement participants. This approach proved useful from a practical methodological standpoint, but also from a theoretical standpoint, as the splits I discovered in the environmental community parallel splits that exist in the larger Moldovan society.

This paper further discusses the methodological challenges I faced in researching the environmentalist community in Chişinău, Moldova for my doctoral dissertation. It describes how a decentered ethnographic approach allowed me to make progress in my research and ultimately gave me theoretical insights into environmentalism in Moldova. Eventually I realized that environmentalism certainly exists in Moldova; it just looks much different from how I envisioned it before arriving in the field.

Research Challenges

In conceptualizing my research of environmentalism in Moldova, I planned to use a multi-sited ethnographic approach, following George Marcus[368]. More specifically, I envisioned using the technique of „following the people", a method designed to follow the movements of individuals or groups through different settings in order to better understand the complexity of their actions and viewpoints[369]. I wanted to follow individual environmentalists as they worked within various NGOs, created partnerships with other individuals and groups, and worked on several projects at different stages.

Several factors made it necessary to alter my approach. First, it was difficult to find environmentalists who were devoted full-time to environmental projects. For example,

368. George E. Marcus, *Ethnography through thick and thin*, Princeton University Press, Princeton, 1998.

369. *Ibid*., p. 90.

Raluca, the leader of one environmental NGO, told me that for her, environmentalism is a hobby. She has two other jobs and little time to commit to the NGO. Also, she told me that it is difficult to motivate young people to devote time to environmental projects, as most are students who complain about being too busy with homework and exams. Similarly, a woman working for a different NGO has three jobs, and a third woman, Ioana, manages an NGO full-time, but has no office. Although everyone with whom I met was very welcoming and warm, their complicated schedules made the logistics of „following" them challenging.

A second obstacle concerns the lack of funding for environmental projects. All of the NGO leaders with which I met mentioned the lack of money as a problem. Several told me that funding for environmental projects has been cut in recent years, leading to a dramatic drop-off in the number of active environmental NGOs. This situation further complicated my efforts to carry out the „follow the people" method. Since many projects were stalled, waiting for funding, following a single group as it worked on a particular project would have involved a great deal of down time. Due to these obstacles, I began to use a decentered approach to my research. The next section describes this method.

Decentered Ethnography

In their discussion of ethnographic research of social movements, Holland, Fox, and Daro explain that „a decentered approach calls for the ethnographic study of place-based – or situated – movement actors and the cultural identities, discourses and practices they promote"[370]. It involves focusing on many groups occupying different places within a movement, trying to understand how each group's particular context shapes the way they understand the movement

370. Dorothy Holland, Gretchen Fox and Vinci Daro, „Social movements and collective identity: A decentered, dialogic view", *Anthropological Quarterly*, 81, 1, 2008, p. 97.

and their place within it. The authors go on to argue that „through this analytic lens, movements are better seen not as relatively unified actors, but, as multiple sources of cultural discourses competing to inform the everyday actions of movement participants“[371]. This approach to social movements differs from one that focuses on movement leaders, for example, as leaders give certain strategic accounts that indicate a coherence that does not exist on the ground. As an example of this approach, the authors point to Wendy Wolford's study of the Movement of Rural Landless Workers (MST) in Brazil[372]. While the MST leadership tries to produce a coherent movement identity, this is not always possible due to participants' varied goals, which depend on their specific historical, economic, and political contexts. Moreover, while the MST has achieved success at the national and international levels, in particular places, it has emerged in contradictory ways. Creating a coherent collective identity is challenging for most movements, and „a decentered approach...clarifies some of this complexity by recognizing that versions of the collective identity of a movement are being formed in multiple sites“[373].

To claim that my shift to a decentered approach was deliberate would be dishonest; I did this purely out of necessity. Since my contacts were all so busy, often with non-environmental activities, and because environmental projects occurred in fits and starts, I did not choose one or two groups or projects on which to focus, but instead continued to interview new contacts, attend any environment-related meetings I could find, and check in with existing contacts to ask about new developments. A few months into my research, in response to my frustrated email, one of my professors observed that my research sounded very „decentered“. My initial frustrations at finding „the environmental movement“ faded as I began to explore the idea of

---

371. *Ibid*., p. 97.

372. Wendy Wolford, *This land is ours now: Social mobilization and the meanings of land in Brazil*, Duke University Press, Durham, 2010.

373. Holland, Fox and Darrow, *op. cit*., p. 98.

decentered ethnography as a better conceptual framework for my research. The remainder of this paper discusses how this framework shaped my research approach and helped me to understand the environmental movement in Moldova.

Distinctions within the Community

As described above, a decentered ethnography of social movements involves examining how different actors understand the movement from within their own particular context. Meeting with individuals and groups from many different locations within the environmental community, and considering how they approach projects and talk about certain subjects, led me to recognize certain distinctions within the community.

One indication of divisions within the environmental community came during a discussion with the leader of an NGO who had tried repeatedly to hold productive meetings with the leaders of all of the environmental NGOs in Chişinău. He complained that the leaders could not agree about anything, so that it was impossible to create a sense of cooperation between the groups. One reason for tension between leaders certainly concerns the lack of funding for environmental projects and resulting competition between different groups, a common predicament for environmental NGO in the region[374]. As my research progressed, however, I discovered additional splits in the movement, which further contributed to a lack of a coherent movement.

Russian/Romanian

As mentioned above, one split in the environmental NGO community exists between those groups that speak Russian and those that speak Romanian. As both a former part of

374. Barbara A. Cellarius, *In the land of Orpheus: Rural livelihoods and nature conservation in postsocialist Bulgaria*, University of Wisconsin Press, Madison, 2004.

Romanian and a former Soviet state, Moldova, is largely a bilingual country. In daily situations, most Moldovans readily switch between Romanian and Russian for the sake of practicality. However, at least some Moldovans perceive a divide between native Russian speakers and native Romanian speakers, a phenomenon that has also been described by Matthew Ciscel[375]. For example, when Romanian speakers found out that I was learning Romanian, they often expressed approval and even mild astonishment, telling me that some Russian speakers have been here for decades without learning Romanian. Native Russian speakers, on the other hand, either expressed surprise that I was learning Romanian, or awe and mild amusement that my Romanian was (allegedly) better than theirs, even though they lived in Moldova.

This split is reflected in the environmental NGO community, with various implications. Two of the NGOs I encountered are primarily Russian-speaking, while the other NGOs and organizations are primarily Romanian-speaking. Although I mainly observed individuals from these groups speaking one language or the other, I also heard most of them switch to the other language when necessary, or publishing documents in both Romanian and Russian (and sometimes in English). At the very least, I found that the two Russian-speaking NGOs had more contact with each other than with the Romanian-speaking NGOs, although representatives from all of the well-funded NGOs attended several meetings related to a United Nations Development Program (UNDP) protected areas project, which is discussed further below.

After my conversation with Victor mentioned in the introduction, I kept an eye out for potential differences between these two categories of NGOs. Victor (a native Romanian speaker who, like many well-educated Moldovans of his generation, studied in Moscow during communism) mentioned to me that the Russian-speaking NGOs tend to be

---

375. Matthew Ciscel, *The language of the Moldovans: Romania, Russia, and identity in an Ex-Soviet Republic*, Lexington Books, Lanham, 2010.

more closed with their information, while Romanian-speaking groups share information freely. While it was difficult for me to confirm or deny this perception, I did observe that the two Russian-speaking NGOs tend to focus on projects that are international in scope, while the Romanian-speaking NGOs focus on local projects. For example, one of the Russian-speaking NGOs is working on a project involving international cooperation between Moldova, Transnistria, and Ukraine in the development of a park. The Romanian-speaking NGOs are more likely to work on projects concerning biodiversity conservation along Moldovan rivers, sustainable development in rural villages, or the maintenance of green space in Chişinău, though they did seek international funding, often from the European Union or EU countries.

Old/Young and Political/Nonpolitical

As my research progressed, I began to recognize another distinction within the environmental community: age. During my first few months of research, I focused mainly on the relatively well-funded NGOs, most of which had been established after independence in 1991. The founders of these NGOs are mainly middle-aged to older men who worked for the Ministry of Environment during Soviet times. In addition to conducting interviews with these men in their offices, I saw them several times throughout my research, in particular at meetings related to a protected areas project being carried out by the UNDP with the cooperation of the Ministry of Environment. These meetings included a roundtable discussion led by the head of the project, a British expert who had implemented similar projects in neighboring countries; a workshop at the Ministry of Environment; and a meeting to discuss bids for the project at UNDP headquarters.

Meanwhile, I also began to hear more about young people interested in environmental issues in Moldova. My first hint of this came from Raluca, the NGO leader mentioned above, who told me about an upcoming project that would involve young people who wanted to learn about recycling

and carry out small projects in Chişinău. Eventually I was put into contact with the project organizer, Violeta, a young Moldovan woman who was studying ecology in Germany. She returned to Moldova in April 2010 to carry out the project, called Ecoweek, which involved about 30 local high school and university students. I volunteered to help with the project, an experience that gave me several insights into the divide between old and young within the environmental community.

One of the main differences between these two communities concerns their degree of willingness to use official channels and engage in political debates. Although the older men complain about the government's lack of understanding of environmental problems, and international organizations' lack of understanding of the political context in Moldova, they still attend meetings at the Ministry of Environment and attempt to go through official channels to seek funding and develop projects. The young environmentalists, on the other hand, tend to work outside of official channels, seeking funding from international organizations rather than the government and largely ignoring initiatives from the Ministry of Environment. In fact, during one Ecoweek educational session, Violeta stressed to participants that while there are different ways to effect change, going through political channels is not a worthwhile approach. As a group of students, she said, they had no way to change the political situation in Moldova, and to try to do so would be a waste of time.

Another difference between the two factions again has to do with project focus. On the one hand, the well-funded NGOs focus mainly on large projects that fall in line with international donors' priorities, such as biodiversity conservation. This tendency of environmental NGOs to adopt the dominant narratives of biodiversity conservation and sustainable development has been well documented[376]. On the

376. *e.g.* Michael Goldman, *Imperial nature: The World Bank and struggles for social justice in the age of globalization*, Yale University Press, New Haven, 2005; Katrina Z.S. Schwartz, *Nature and national identity after communism: Globalizing the ethnoscape*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2006.

other hand, the young people tend to focus on projects of more pressing local concern, such as waste treatment, green space protection, and trash collection. For example, Ioana, the young woman who runs an environmental NGO without even an office, has funding through a French organization to install Ecosan toilets in villages. She expressed to me the importance of empowering young people to make change in their own communities, and she repeatedly mentioned the danger of ignoring the problems faced by villages. The enthusiasm shown by young people in Moldova to carry out projects of local importance seems to run counter to evidence from elsewhere in the region, such as that provided by Edward Snajdr[377]. His study of environmentalism in Slovakia found that many recently formed NGOs have ties to Western organizations like Greenpeace and focus on issues such as animal cruelty and nuclear energy, rather than issues of more immediate local concern, like the construction of dams.

Although the split between old and young within the environmental community is striking, some overlap exists between the two groups (such as people in their 20s or 30s working on environmental projects through official channels), which at times results in tension. For example, a group of students I met during Ecoweek wanted to plan a trash art project, which I mentioned to a young woman who worked at a relatively well-funded NGO. She agreed to meet with the students to give them some advice, and she seemed to find the students' enthusiasm somewhat naïve. She stressed to them that she was impressed by their passion, but warned them about the many official obstacles they would encounter (for example, getting a permit from the mayor's office to hold such an event). A similar situation occurred when two young environmental consultants met with students who wanted to collect used batteries and send them to Romania for recycling. The consultants told the students that the project would not work due to international

377. Edward Snajdr, *Nature protests: The end of ecology in Slovakia*, University of Washington Press, Seattle, 2008.

restrictions on waste transport, but said that a feasibility study could be conducted to explore other options. In both cases, the students seemed discouraged, yet still hopeful that they could overcome these obstacles on their own.

Discussion and Conclusions

In addition to helping me to recognize the existence of several distinct parts of the environmental community in Moldova, a decentered ethnographic approach allowed me to recognize parallels between this community and the larger Moldovan society. For example, the split between Russian-speaking and Romanian-speaking NGOs is not surprising, given the geopolitical tension between Russia and „the West" in Moldova. Russia on the one hand, and the European Union and the United States on the other, both seek to hold sway in the country, leaving Moldovan politicians constantly seeking to find a balance in their relationships with both sides. While some Moldovans seem to identify strongly either with Russia or with Romania, many have relatives from both countries, or from Ukraine, Georgia, or other places, and thus have more complex identities. Nevertheless, most do consider themselves either native Romanian or native Russian speakers.

Especially among young people, language seems to be less of an issue, as most are at least bilingual and are willing to switch between Romanian and Russian. Nevertheless, during Ecoweek, which was held mostly in English, the two primarily Russian-speaking participants expressed the desire to speak in Russian or English rather than Romanian during group work, due to their self-perceived lack of proficiency in Romanian. This may be related to the perception among many Russian-speaking Moldovans that English and Russian are more useful languages than Romanian, as they are more widespread[378]. When I asked Violeta why she de-

378. Ciscel, *op. cit.*

cided to conduct Ecoweek sessions in English, she explained that many students look for opportunities to practice their English, that she wanted to involve foreign experts (one guest presenter was American, another German), and that she herself, a native Russian speaker, was more comfortable speaking English than Romanian. When I asked her if she worried that the requirement to speak English would exclude some potential participants, she dismissed this, saying that if Moldovan students are not fluent in English by the time they graduate from high school, they are lazy.

This focus on the importance of English is also linked to the split between old and young in the environmental community and Moldovan society at large, and the rising international awareness of young people. Since the end of communism, the country's borders have opened significantly, and young generations of Moldovans have increasingly travelled abroad for work and study. Although some acquaintances told me that they felt trapped in Moldova, especially due to visa rules that make it difficult to legally work or even travel in Western Europe and North America, many of the young people I talked to were nonetheless eagerly searching for opportunities elsewhere. Within the environmental community, even those who wanted to improve life in Moldova, such as Violeta and Ioana, sought education and expertise outside of the country. This international awareness among young people has led to a divide between their generations and older Moldovans, many (though certainly not all) of whom would like for their children and grandchildren to stay in Moldova. Thus while the „old guard" of environmentalists seems to feel stuck working through official networks and complaining about political incompetence, young environmentalists are seeking novel ways to make international connections and make a difference outside of official channels.

Finally, a decentered framework may also be useful in exploring how environmentalism in Moldova occupies a place on the margins of a larger environmental movement. One student joked to me that Moldova is European only in a geographical sense, illustrating that while many

young people have an international sensibility, they are also aware of their marginal position in the world system. Other ethnographers have researched how environmentalism has emerged elsewhere in the region; for example, in her study of environmentalism in Hungary, Krista Harper argues that environmentalism is a global phenomenon whose meaning is constructed locally[379]. In further research, and as the environmental movement in Moldova grows, I hope to explore how young environmentalists in particular view their place within, or on the margins of, the global environmental movement.

References

Cellarius, Barbara A., *In the land of Orpheus: Rural livelihoods and nature conservation in postsocialist Bulgaria*, University of Wisconsin Press, Madison, 2004.

Ciscel, Matthew H., *The language of the Moldovans: Romania, Russia, and identity in an Ex-Soviet Republic*, Lexington Books, Lanham, 2010.

Goldman, Michael, *Imperial nature: The World Bank and struggles for social justice in the age of globalization*, Yale University Press, New Haven, 2005.

Harper, Krista, *Wild capitalism: Environmental activists and post-socialist political ecology in Hungary*, Columbia University Press, New York, 2006.

Holland, Dorothy, Gretchen Fox and Vinci Dar, „Social movements and collective identity: A decentered, dialogic view“, *Anthropological Quarterly*, 81, 1, 2008, pp. 95-125.

Marcus, George E., *Ethnography through thick and thin*, Princeton University Press, Princeton, 1998.

Schwartz, Katrina Z.S., *Nature and national identity after communism: Globalizing the ethnoscape*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2006.

---

379. Krista Harper, *Wild capitalism: Environmental activists and post-socialist political ecology in Hungary*, Columbia University Press, New York, 2006.

Snajdr, Edward, *Nature protests: The end of ecology in Slovakia*, University of Washington Press, Seattle, 2008.

Wolford, Wendy, *This land is ours now: Social mobilization and the meanings of land in Brazil*, Duke University Press, Durham, 2010.

17.
TEATRUL DIN SUFRAGERIE

Jean-Lorin Sterian
scriitor, regizor, scenarist

Pe 18 decembrie 2008, începând cu ora 19.40, în faţa unui bloc din proximitatea parcului Cişmigiu se strânge un grup de oameni. Pe măsură ce adunarea creşte, devine destul de clar că, deşi marea majoritate nu se cunosc între ei, se află acolo din acelaşi motiv. La ora 19.50, la intrarea blocului apare o persoană care, în schimbul unui obiect pe care îl au cu toţii asupra lor, îi ştampilează, le oferă o chitanţă, după care le dă indicaţiile de care au nevoie pentru a ajunge în locul unde au fost invitaţi: trebuie să ia liftul până la ultimul nivel, să urce un etaj pe scări şi să intre fără să bată în apartamentul a cărui uşă e marcată cu un cap de leu din carton. Se urcă pe rând, în grupuri de trei-patru oameni. În apartament se află două şiruri de perne şi salteluţe pe care sunt invitaţi să se aşeze. În faţa lor se află uşi franţuzeşti, cu vitralii în loc de geamuri, prin care pătrunde o lumină plăcută, în tonuri de albastru şi auriu, la fel ca şi tapetul de pe peretele opus. Deasupra uşilor se află o firmă luminoasă cu numele locului. Dintr-un sistem audio se revarsă muzică. Este aceeaşi piesă, în mai multe stiluri şi interpretări. După ce se verifică pe o listă dacă toţi cei invitaţi sunt prezenţi, uşile se deschid şi din spatele lor apare amfitrionul. Acesta se aşază pe un scaun în faţa audienţei şi susţine un scurt discurs. După ce termină, se aşază printre vizitatori, iar în locul lui vin pe rând din public alţi oameni care performează. Spre final, amfitrionul deschide geanta în care se află depozitate obiectele. Le prezintă, iar cei care le-au adus

povestesc despre sursa şi motivaţiile alegerii lor. După ce ascultă cu toţii, pe întuneric, o piesă muzicală, se aprinde lumina, anunţând terminarea evenimentul propriu-zis. Unii pleacă imediat, dar marea majoritate se deplasează în mica bucătărie unde se poate fuma şi în care schimbă impresii despre ce s-a întîmplat în seara respectivă. După o perioadă şi aceştia părăsesc, la rândul lor, locuinţa. Amfitrionul rămâne singur şi începe să-şi rearanjeze locuinţa pentru a-i reda aspectul obişnuit.

Textul de mai sus nu este o descriere a întâlnirii membrilor unei secte religioase şi nici a unei şedinţe a unei organizaţii de tip Avon, ci descrierea unei reprezentaţii la lorgean theatre, teatrul de apartament care şi-a desfăşurat activitatea (cu o pauză de patru luni), între decembrie 2008 şi decembrie 2009. Lorgean theatre a devenit în scurt timp, printr-un PR nişat, bazat pe sistemul *word of mouth* (la care se adaugă şi Facebook), un fenomen cultural underground destul de popular în special în mediul de hipsteri/urbani, fiind reprezentativ pentru cultura *DIY (Do it Yourself)* şi aflându-se în sincronicitate cu alte manifestări din aceeaşi categorie, tot mai prezente în România, mai ales după 2007. Am ajuns să abordez acest subiect într-un mod mai puţin simplu decât ar putea să pară, având în vedere că amfitrionul din „cronica" de mai sus e autorul acestor rânduri, iar lorgean theatre a apărut şi s-a dezvoltat în garsoniera de 30 de mp în care locuiesc din anul 2006. În prima fază, l-am privit mai mult ca pe un fel de teren de joacă, care îmi oferea atât posibilitatea de a avea contact direct cu mediul artistic, cât şi de a experimenta idei performative şi artistice într-un mod pe care, teoretic, îl puteam controla în totalitate, de la conţinutul reprezentaţiilor, la numărul şi chiar numele spectatorilor. Între timp a devenit un fel de slujbă permanentă, transformându-mă într-un manager de teatru, căutând proiecte noi şi soluţii de a menţine „afacerea" în atenţie. După câteva luni am realizat că, transformându-mi casa într-un spaţiu public, am devenit eu însumi subiectul unui experiment, ale cărui amploare şi profunzime nu aveam cum să le anticipez în momentul deschiderii „stagiunii". De-a lungul proiectului, relaţia cu spaţiul meu privat s-a modificat treptat şi a fost

nevoie de o lungă şedere în afara lui (şi chiar în afara României), pentru a reuşi să creez acea distanţare necesară redactării acestui text. De altfel, o situaţie tipică demersului antropologic.[380]

Do It Yourself Theatre

Spaţiul privat a început să fie folosit ca spaţiu destinat artelor începând cu secolul al XVI-lea, cînd *palazzo*-urile italiene au început să fie înzestrate cu încăperi special concepute din construcţie pentru a deveni galerii. Pentru stăpânul reşedinţei, galeria şi conţinutul ei erau o formă de a atrage atenţia societăţii asupra sa, o modalitate de întărire a statutului social.[381] Această istorie continuă şi în prezent, locuinţele personale fiind folosite pentru expoziţii de tinerii curatori care încă nu dispun de galerii. Deşi nu urmăresc scopuri financiare şi nici (intens) mediatice, aceştia îşi folosesc spaţiul personal cu scopul de a atrage atenţia asupra muncii lor. Motivaţiile prezenţei şi dezvoltării manifestărilor artistice în spaţiul domestic sunt mult mai diverse şi par mai degrabă legate de cultura *DIY (Do It Yourself)*, dar unul dintre efectele lor este şi scoaterea artistului-curator din *underground* către *mainstream*.

Expresia *Do It Yourself (or DIY)* a fost folosită iniţial pentru a descrie crearea sau repararea a ceva fără ajutorul experţilor sau al profesioniştilor. *Do It Yourself* a intrat în limbajul cotidian începând cu anii ’50, relaţionat cu renovarea şi decorarea de interioare, provocându-i pe oameni să întreprindă aceste operaţii pe cont propriu. În timp, termenul

---

380. Nu-ţi poţi da seama cu adevărat de ceea ce ai obţinut şi ce mai rămâne de făcut decât după ce părăseşti terenul. Doar punând cap la cap informaţiile, interpretându-le şi sistematizându-le la rece realizezi lipsurile, ceea ce ar fi trebuit să mai întrebi, să vezi, să afli.“ (Mihăilescu, 2007, p. 68).

381. „The gallery is true-cultural self-portrait, for the owner gallery it is a way to portray himself as a patron of the arts; it is a measure of his taste and affordances.“ (Landi, Capeletti, 2008, p. 78).

de *DIY* se extinde înspre alte zone, începând să fie asociat cu artele şi, mai ales la începuturi, cu curentele muzicale (punk rock, rock alternativ şi, mai recent, indie rock), dar şi cu radiourile pirat şi tot ceea ce presupune media independentă. La începutul anilor '70, formaţiile nu mai apelează la casele de discuri, încep să înregistreze pe cont propriu şi să-şi vândă discurile la concerte sau printre prieteni. Apar *zine*-le, publicaţii independente de promovare a muzicii şi, în general, a mişcărilor underground, apărute în condiţii tehnice primitive, uneori chiar scrise de mână şi fotocopiate, reprezentative pentru orice subcultură. În *zine* sunt oferite informaţii despre cum să-ţi faci singur tricouri, postere, să devii artist, să faci filme sau cum să-ţi faci propriul *zine*. Mişcarea *DIY* e reacţia la scară individuală la fenomenele de consumerism, globalism şi corporatism.

În România, fenomenele *DIY* s-au manifestat răzleţ la început, *un* bun exemplu fiind magazinele de haine amenajate în locuinţele designerilor sau celor care le aduceau din diferite surse (obicei cu veche tradiţie în oraşe de „navigatori", cum e Constanţa) sau barurile fără firmă (*Pindu* la începutul anilor 2000, *Ota* 2003 – în prezent, aflate în interiorul locuinţei proprietarului), cu circuit restrâns, adresate unui public de o anumită categorie. În 2006, artistul Vlad Nancă organizează în subsolul librăriei *Cărtureşti,* din strada Verona, o expoziţie cu manifestările DIY din zona artei autohtone. Între 2002-2007, scriitorii Călin Torsan şi Cosmin Manolache au pus bazele unui festival de apartament care conţinea, printre alte manifestări, şi o seară de teatru[382], iar din 2009 a apărut o manifestare similară intitulată *Seară de seară*.

În ultimii ani (2007-2009), după intrarea în Uniunea Europeană, manifestările *DIY* s-au înmulţit şi diversificat. Apar

---

382. „Acum câţiva ani am pus pe picioare un festival de apartament. Totul a pornit de la o revistă, un fanzin în 10 exemplare, pe care îl distribuiam aleator în cutiile poştale din blocuri. Când revista asta - după vreo cinci ani - a sucombat, se strânseseră destui prieteni în jurul ei ca să nu o regrete, aşa că am inventat acest festival. Timp de o saptămână, în noiembrie cel mai des, în apartamentele unor prieteni ţineam seara de muzică, cea literară, una culinară, alta de sport, încă una de film şi cea de teatru" (convorbire cu Călin Torsan, scriitor, organizator evenimente culturale de apartament, mai 2010).

şi primii manageri (care sunt, în general, tot artişti) care oferă cadre pentru dezvoltarea producătorilor sau artiştilor independenţi. Astfel, Grandma's Backyard, de la târg de vechituri mai *cool*, s-a dezvoltat într-un spaţiu în care artişti independenţi (designeri de haine şi obiecte, artişti plastici, chiar şi producători de dulciuri) îşi pot vinde creaţiile. În 2009, artistul şi curatorul Mircea Nicolae îşi deschide o galerie de artă în propria sufragerie, Galeria 29, fotograful Claudiu Cobilanschi transformă un garaj într-un loc care „generează evenimente culturale", Paradis Garaj, iar Luiza Alecsandru inaugurează MAMA (Muzeul de Artă Modestă de Apartament), care a funcţionat din decembrie 2009 până în martie 2010. *Lorgean theatre* face parte din aceeaşi categorie de „instituţie" culturală alternativă, neoficială, dependentă de personalitatea celui care a iniţiat-o. „Mişcarea *DIY* e despre folosirea a orice poţi să apuci cu mâinile pentru a-ţi sculpta propria identitate culturală: versiunea ta proprie a orice crezi că lipseşte în cultura *mainstream*. Îţi poţi produce propria revistă, înregistra un album, publica o carte în câteva exemplare – eterna fascinaţie a acestei mişcări este că oricine poate deveni artist. Ideea e să te implici." (Spencer, 2008, p. 11)

E important de semnalat şi aspectul politic care marchează opoziţia dinspre spaţiul privat şi cel public. În statele cu regimuri despotice, spaţiul privat a reprezentat o supapă pentru artiştii vremii, care s-au putut manifesta în afara controlui ideologic din instituţiile oficiale. În timpul comunismului, în Uniunea Sovietică apartamentele actorilor şi regizorilor găzduiau piese de teatru ale autorilor interzişi. În Romania, cunoscutul artist Ion Grigorescu organiza în anii '80 o serie de *performance*-uri în propria locuinţă[383]. Statutul

---

383. Ion Grigorescu was preoccupied, in his early actions (1974-1978), with problems of composition and „visual mechanics as a partner in the performance". Consequently, he staged his performances before a camera. The sources of Grigorescu's first body actions (as well as his political performances) must be sought in his concern with the problem of „realism" and „reality". Grigorescu combined painting and photography, producing photo montages that represented an ironic reaction to the ideological directives of Socialist realist aesthetics. At that time his actions were dedicated to the values of „real", everyday life, and the

de spaţiu privat cu valenţe artistice şi-a păstrat caracterul de opoziţie şi în regimurile democratice[384], în acest caz fiind o reacţie la cultura de masă, *mainstream*, şi mai ales la lipsa de implicare a statului în sprijinirea artiştilor contemporani, nevoiţi să-şi „sculpteze" singuri spaţii în care produsele lor să poată fi văzute de public.

Cu timpul, aşa numita „cultură de apartament" a devenit subiect de presă şi de analiză: „Evenimentele pe care le pun la cale fetele de la Hydra Society, artiştii Mircea Nicolae şi Claudiu Cobilanschi şi scriitorul Jean-Lorin Sterian nu se poziţionează intenţionat într-un soi de *underground* subversiv şi agresiv, ci se apropie mai degrabă de o normalitate care, prin capitalele occidentale, nu mai miră de mult pe nimeni. Dacă sistemul nu te ajută, poţi să faci tu lucrurile să se întâmple – cam asta este filosofia *Do It Yourself*. E vorba, desigur, şi de un refuz al mainstreamului din ambele părţi: artiştii nu-şi găsesc locul în sistemul artistic instituţional (care, ca să fim sinceri, nu face prea multe pentru ei), iar publicul îşi doreşte experienţe culturale *fresh*. Elle Magazine (mai 2009) anunţă că „în termeni de *entertainment, indoor-ul* este noul *outdoors*. Numai că tendinţa a început înaintea crizei şi, în Bucureşti, ea poate fi pusă pe seama câtorva pionieri. Probabil că în Vest ea a fost inspirată de cultura *squat*-urilor, locuinţe colective în care se şi produce arta, iar

---

way it influences art. In performances such as The Kitchen or Art in a Single Room (1976), Grigorescu presented himself in a small room filled with utilitarian objects and performed ordinary household activities. The Kitchen evolved around the idea that banal, ordinary reality is equivalent to a work of art. At the same time, the performance did not fail to show that reality in all its brutality.In his small studio, Grigorescu staged a performance entitled *In Prison* (1978) in which the idea of captivity was expressed through the use of surveillance instruments such as a peep-hole and a tele-photolens. Grigorescu himself appeared in striped pyjamas, performing stretching exercises or swallowing bread crumbs. This was designed to simulate life in prison as well as the kind of intrusive, round-the-clock surveillance of private citizens the Romanian police was practising at the time. (Ileana Pintilie, *Art Margins*, 2010 http://www.artmargins.com/index.php/archive/424--problems-in-transit-performance-in-romania,).

384. O excepţie o constituie Franţa, unde teatrul de apartament este instituţionalizat. Există o reţea de companii profesioniste de actori care sunt invitaţi pentru a da reprezentaţii în casele oamenilor, spectacole de divertisment pur, fără valenţe subversive.

aici a fost importată de când cu Casa Tralala şi, dacă e să vorbim de un adevărat *indoor*, de lorgean theatre şi de Ota. Ce deosebeşte cultura de apartament de ceaiurile dansante la care se strângeau părinţii noştri prin casele prietenilor sau de petrecerile în apartamente la care am fost sau la care am asistat fără voie fiecare dintre noi (mai ales daca stăm la bloc) e manifestul ei de a fi mai mult decăt un *gathering* agreabil, de a produce cultură. Dacă pe vremea comunismului oamenii nu puteau produce cultura pe care şi-o doreau decât strângându-se în mici „întâlniri conspirative" unde se citea literatura sau se asculta muzica obţinută pe sub mână, ceea ce-i face acum pe oameni să-şi pună casele la dispoziţia prietenilor şi a necunoscuţilor e dorinţa de a evita *mainstream*-ul" (metropotam.ro).

Prin „evitarea *mainstream*-ului" se înţelege atât selectarea publicului şi a canalelor de comunicare, cât şi modalitatea punerii în scenă, într-un mod relaxat şi informal. Puţine manifestări din această categorie s-au petrecut însă într-un anonimat total, organizatorii dorindu-şi ca invitaţii să fie persoane care contează pentru ei, de obicei din aceeaşi zonă artistică.

Marketing de casă

Pe parcursul a mai bine de un şi jumătate de existenţă, stagiunea de la lorgean theatre a fost alcătuită din şase spectacole: *Home Alone* – şapte reprezentaţii, *Gărgăland* – patru reprezenţii, *Avatar Collective* – o reprezenţie-pilot, *Ecaterina Hîţu* – o reprezentaţie, *Lulu's Room* – o reprezentaţie şi *Autorii ar dori să veniţi la spectacolul lor* – o reprezentaţie. De asemenea, lorgean theatre a mai găzduit o conferinţă de presă, a *Cooperativei Performative*, proiectul comun a cinci artişti de la Centrul Naţional al Dansului din Bucureşti. Deşi din punctul de vedere al structurii de invitare toate spectacolele s-au desfăşurat conform aceluiaşi ritual descris înainte (telefon al organizatorului sau înscriere pe mail, prezentare la oră fixă, obiect în loc de bilet), în această disertaţie

mă voi referi în special la *Home Alone*, spectacol al cărui nume este practic asociat cu lorgean theatre. În timp ce alte spectacole au fost adaptate pentru spaţiul domestic, fiind prezentate înainte pe scene tradiţionale (*Autorii ar dori să veniţi la spectacolul lor*, *Lulu's Room*), altele au fost producţie proprie şi au ajuns să fie reprezentate ulterior şi în alte locuri (*Gărgăland*), *Home Alone* s-a născut şi a rămas între pereţii apartamentului de pe Şipotul Fântânilor.

Anunţarea directă prin telefonul mobil s-a păstrat pentru toate reprezentaţiile, mai puţin *Autorii ar dori să veniţi la spectacolul lor* unde anunţul s-a făcut pe Facebook şi doritorii au trebuit să aplice pe mail cu un document (orice text) şi cu o fotografie (orice fotografie), ca şi cum ar fi solicitat un loc de muncă. Reprezentaţiile au fost promovate pe blogul personal (*www.ublog.ro*), în publicaţia *24Fun* şi pe *metropotam.ro*. Anunţurile nu conţineau informaţii despre adresă sau modalitatea de acces, ci numele piesei, ora de începere, numele performerilor şi un număr de telefon la care puteau fi obţinute mai multe informaţii. Pentru *Home Alone 4* s-a organizat un concurs pe *metropotam.ro*. Cititorilor li s-a cerut să scrie despre obiectul care simbolizează cel mai bine pentru ei singurătatea şi să motiveze alegerea. Dintre participanţi, a fost selectat un câştigător care a devenit spectator la *Home Alone 5*. În general, mediatizarea s-a făcut în special prin sistemul *word of mouth*, la fel ca şi la MAMA: „Invitaţiile s-au făcut mouth of mouth, telefonic şi prin mailuri. Iniţial trebuia sa fie destinat doar prietenilor mei, apoi am hotărât să invit şi cunoscuţi. Unii dintre ei au venit cu alţi prieteni.“[385] Pentru mine era important să se audă cât mai mult de existenţa teatrului, pentru că accesul rămânea în continuare restrictiv. Astfel, odată contactat, spectatorul valoriza mai puternic invitaţia, incumbându-i un grad sporit de responsabilitate şi potenţială prezenţă performativă. Cu cât *lorgean theatre* devenea mai cunoscut, cu atât dorinţa de a participa creştea, mai ales în mediul de hipsteri/urbani/yuppies, un public avid de evenimente şi senzaţii noi. Au fost situaţii în care reacţia la invitaţia telefonică a fost una

385. Interviu cu Luiza Alecsandru (MAMA, februarie 2010).

de uşurare: „Ce bine că m-ai sunat, credeam că nu o să mă inviţi niciodată”. Începând cu cea de-a doua reprezentaţie, sloganul teatrului a devenit „Poate vei fi invitat!” prezent pe toate fly-erele care anunţau spectacolele. De asemenea, din principiu, la fiecare reprezentaţie erau refuzate câteva persoane care doreau să participe, motivându-se că „nu mai sunt locuri”, chiar dacă mai erau. Pentru Mircea Nicolae „toţi cei care au participat la vreo expoziţie la mine acasă au fost în *vizită*. Nu cred că galeria mea a fost în mod real un spaţiu public. Ceea ce mă interesa să dau era o parte din intimitatea mea, ca o reacţie la ambianţa seacă şi rece a galeriilor din oraş. In fiecare lună, la o anumita oră, un grup mai mare sau mai mic îmi invada, cu acordul meu, intimitatea. Era un ritual care mă interesa intr-o masură extraordinară. Nu am comunicat public adresa galeriei tocmai din acest motiv.“[386]

Teatrul ambiental

Conform lui William O. Beeman (1993, p. 381), manifestările teatrale pot fi discutate în termenii a patru variabile:

– în funcţie de suportul pe care se bazează reprezentaţia; – muzică/text/dance (teatru MTD), teatru-dans, teatru-textual;
– în funcţie de tipul performerilor: actori umani, măşti, obiecte animate (păpuşi), forme mixate;
– în funcţie de conţinut: scris, improvizat sau mixat;
– în funcţie de gradul de familiaritate al audienţei cu materialul prezentat: audienţa ca participant, audienţă ca martor, audienţă ca evaluator.

Home Alone şi, în general piesele jucate la *lorgean theatre*, pot fi caracterizate ca fiind MTD, actori umani mixaţi cu obiecte animate, cu text scris şi audienţă participativă. Am accentuat „obiecte animate” pentru că, începând de la

386. Interviu cu Mircea Nicolae (Galeria 29, februarie 2010).

reprezentaţiile ulterioare, obiectele aduse la primul spectacol, ulterior au devenit actori, amfitrionul prezentând poveştile lor înainte de a i se cere publicului să facă acelaşi lucru. Prin obiecte s-a creat astfel o istorie continuă a spectacolului, prezenţa lor legitimând, înlesnind şi fiind agentul „emancipării” spectatorului. Începând cu prima reprezentaţie, obiectele au devenit parte esenţială a spectacolului, aducerea lor de către spectatori fiind o constantă a tuturor reprezentaţiilor.

Din punctul de vedere al locului de desfăşurare, *lorgean theatre* poate fi considerat teatru ambiental în care caracteristicile fizice ale locului unde se performează sunt folosite ca parte a *performance*-ului, iar din perspectiva raportării la spectacol şi spectatori prezintă asemănări cu para-teatrul grotowskian. Spre deosebire de reprezentaţiile din spaţiile tradiţionale, în care lumea exterioară e recreată sau reprezentată pe scenă, în teatrul ambiental spaţiul contribuie la sporirea autenticităţii performanţei şi a implicării audienţei.

Un exemplu de teatru ambiental este *Squat Theatre* din New York. Peretele din spatele scenei este de fapt o fereastră uriaşă care dă în strada 33 din Manhattan. Anumite scene se petrec şi în stradă, confuzând spectatorul. De asemenea, la *Squat Theatre* spectacolele reprezentate sunt un amestec din material brut, situaţii nerepetate cu altele rafinate, lucrate sau procesate.

Evenimentul teatral este o ţesătură socială de relaţii şi tranzacţii, pe care Schechner (2009, p. 194) le categorizează astfel:

– între interpreţi;
– între spectatori;
– între interpreţi şi spectatori;
– între elementele producţiei;
– între elementele producţiei şi interpreţi;
– între elementele producţiei şi spectatori;
– între producţia totală şi spaţiul în care se desfăşoară.

În cazul *lorgean theatre*, s-a adaugat şi o legatură subsidiară, care le leagă pe toate celelalte şi anume, relaţia mea

(din postura de organizator/generator de *performance*) cu interpreţii, spectatorii şi spaţiul de reprezentare.

„Marea Hipstereală“

De ani buni frecventez mediul hipsteresc din Bucureşti. Sunt cei care se îmbracă cu haine *vintage*, cunosc adresele tuturor second-hand-urilor şi târgurilor de haine de unde îşi extrag o mare parte de garderoba *vintage*, sunt „accesorizaţi“ cu insigne, brăţări, şepci, ochelari de soare, ascultă orice trupă care nu e difuzată la radio, merg la *art-parties*, fac fotografii cu aparate de fotografiat analog, merg pe bicicletă, au un computer *Apple* de 2000 de euro în geanta luată din târgul de vechituri, rulează ţigări/jointuri şi sunt prezenţi la orice manifestare în care pot să-şi confecţioneze o „apariţie”. S-au coagulat în jurul clubului *Web* începând cu anul 2000, merg miercuri la *Ota*, dansează în *Frame*, *Traian 42* sau mai demult în *Embryo* şi la palatul Bragadiru, nu ratează niciun concert de muzică electro, vernisaj la *MNAC* sau festival *Rokolectiv*. Pe scurt, bifează orice eveniment cool. Ei au introdus acest cuvânt în limba romana şi tot ei l-au demonetizat. „Ca să renască cool-ul ar trebui îngropaţi hipsterii“ afirmă Cristian Lorentzen (2007), într-un articol cu un titlu reprezentativ pentru reacţiile pe care le trezeşte această sub-cultură, „Exterminaţi hipsterii: De ce hipsterii trebuie să dispară: O încercare de a salva New York-ul cel *cool*“[387].

Indiferent de ţară, hipsterii arată şi se comportă la fel. Între hipsterii din Berlin, Londra şi Bucureşti am observat foarte puţine diferenţe, în principal la nivelul „look-ului“, fenomen detaliat de Tim Walker (*The Independent*, 2008)[388].

---

387. „Kill the hipster: Why the hipster must die: A modest proposal to save New York cool“ Christian Lorentzen, 2007.

388. „Across the developed world, from Copenhagen to Cape Town, from Tokyo to Sao Paolo, from Kreuzberg to Williamsburg – from Grangemouth to Guildford, for that matter – today’s scenesters all wear the same clothes and accessories, listen to the same sounds, ride the same bicycles, and read the same magazines, e-mailouts and style blogs.“ Walker, http://www.independent.co.uk/life-style/fashion/features/

Când intru într-unul dintre locurile frecventate de hipsteri regăsesc, de fiecare dată, zeci de figuri familiare pe care le ştiu de 7-8 ani. Cu nouăzeci la sută dintre aceşti oameni cu care mă salut n-am vorbit niciodată mai mult de „- Ce faci? - Bine, pe aici“. Multora dintre ei nici nu le ştiu numele. „Socializarea în club rămîne una destul de superficială. Nu prea se vorbeşte în termeni de (noi) prieteni şi sau împrieteniri la aceste evenimente electro. Cine merge într-un club cu un grup de amici stă împreună cu ei chiar dacă mai întâlneşte şi alţi oameni cu care schimbă numere de telefon şi socializează“ (Nagy şi Plecadite, 2009, p. 137)

Una dintre trăsăturile de bază ale comunităţii hipsterilor (care în Bucureşti purtau denumirea mai des întâlnită de „urbani“), pe lângă negarea propriei „hipsterităţi“ este obligativitatea prezenţei – a fi prezent într-un loc unde se întâmplă ceva nou este o datorie, la fel cum pentru o comunitate religioasă este o datorie să asiste la slujbe.[389]

Un hipster n-ar frecventa niciodată reprezentaţiile Teatrului Naţional pe când un teatru *indie* ca *lorgean theatre* a devenit un loc de care „s-a auzit“ rapid şi care trebuia în mod necesar frecventat/consumat. O mare parte din publicul prezent la primele reprezentaţii a fost alcătuită din membrii acestei comunităţi avidă de evenimentul *per se* şi mai puţin de conţinutul său. Acest public constituie un excelent mijloc de propagare a informaţie *word to mouth*, prin bloguri sau, mai nou, *Facebook. lorgean theatre* are o pagină pe Facebook unde sunt postate câteva fotografii şi prin care sunt anunţate spectacolele, dar fără a oferi şi posibilitatea de participare la ele. Lipsa de informaţii despre teatru a avut rolul de *teasing*, similar campaniilor publicitare în care într-o primă fază sunt prezentate elemente separate şi nebranduite dintr-un produs, pentru a oferi mai târziu întregul, reprezentat în cazul lorgean theatre, de spectacolul propriu-zis. Într-o oarecare măsură, lorgean theatre a fost poziţionat

meet-the-global-scenester-hes-hip-hes-cool-hes-everywhere-894199.html, 2008.

389. „Attendance at a ritual may be considered a cultural duty“ (Beeman, p. 380, 1993).

pe piaţa de evenimente ca „mister“ urban, poziţionare cu impact în acest mediu[390]

Aspecte ritualice la lorgean theatre

Dintr-o perspectivă socială, *lorgean theatre* poate fi abordat ca un proces cu funcţie integrativă. Pentru a ajunge la starea de integrare, spectatorul trece printr-un proces de iniţiere, bazat pe ritualuri similare celor religioase. Nerespectarea lor duce la excludere sau la ne-integrare. Procesul de iniţiere începe din momentul în care spectatorul primeşte mesajul amfitrionului. E primul semn al statutului său de potenţial ales şi marchează începutul transformării sale în specta-former. I se comunică faptul că e invitat. E anunţat că în loc de bilet va trebui să aducă în schimb un obiect relaţionat cu tema spectacolului (singurătate, verişoară, cadou de tăierea moţului, 22 decembrie, etc). Sunt enunţate primele restricţii: să vină singur, în mod necesar la ora fixată (altfel nu va şti exact locul de desfăşurare), să aibă obiectul la el. I se subliniază faptul dacă nu are cum să ajungă trebuie să anunţe din timp pentru a fi înlocuit şi că dacă nu va face asta nu va mai fi invitat niciodată. Toate aceste interdicţii au rolul de a-l responsabiliza, de a-l provoca să-şi depăşească pasivitatatea şi întărindu-i statutul de ales, întărit de sloganul „Poate vei fi invitat!” care consfinţeşte statutul special al celor invitaţi.

Liminoid la lorgean theatre

Aşa cum Julian Pitt-Rivers regăseşte patternurile ritului de trecere în urma călătoriilor cu avionul[391] afirmând că funcţia

390. „Hipsterdom is the first „counterculture“ to be born under the advertising industry’s microscope, leaving it open to constant manipulation but also forcing its participants to continually shift their interests and affiliations.“ (Lorentzen, TimeOut, 2007).

391. Julian Pitt-Rivers, *apud* Coman, 2008, p.175.

utilitară nu reduce cu nimic valoarea simbolică a unei acţiuni, la *lorgean theatre* pot fi regăsite toate cele trei etape standard ale acestui ritual: separarea, liminare, integrare. Astfel, prima fază a spectacolului e o însumare de rituri de separare, alcătuite dintr-o serie de interdicţii (indicaţia de a găsi şi prezenta un obiect fără care spectatorul nu poate accede, obligarea anunţării unei eventuale neprezentări, punctualitate, obligaţia de a veni singur într-un loc necunoscut). Sunt incluse şi mici ritualuri de deplasare, de acasă până la sediul „teatrului" din faţa blocului până în apartament, călătoria cu liftul alături de necunoscuţi[392].

Această etapă durează până în momentul în care, în prologul piesei, e enunţată de către amfitrion seria de interdicţii specifice spaţiul public. Din acest moment începe etapa liminală, în care actorii performează, audienţa devine activă, urmând să performeze la rândul ei. Se pun bazele *communitas*-ului[393], în care oameni necunoscuţi experimentează o situaţie de dezordine acceptabilă, în care se produce o dezmembrare a relaţiilor sociale, a normelor de comportament. Punctul final al limenului îl constituie ascultarea piesei muzicale de la sfîrşitul reprezentaţiei, marcând începerea (re) integrării şi accentuând statutul de comunitate indistinctă. Urmează socializarea de după. Spectatorii nu mai sunt nişte necunoscuţi unii pentru alţii, au trecut deja printr-o experienţă comună. Poartă urmele ştampilei de la intrare, au la ei chitanţa care le dovedeşte că au fost prezenţi la reprezentaţie. Sunt invitaţi telefonic sau prin e-mail să scrie povestea obiectului, apoi crează împreună o expoziţie. Vor face parte,

---

392. „De-un ritualism asumat, momentul a fost organizat cu toate manierismele mersului la teatru. Ni s-a precizat ora exactă la care trebuia să ne aflăm în faţa blocului. La intrarea în bloc, o maestră de ceremonii cu pălărie ne-a întâmpinat şi condus până în apartament. Totul era aranjat impecabil. Garderoba, gazda în papillon, scena, oameni semicunoscuţi sau intimate strangers, umbre şi lumini. Amestecul ăla de familiaritate şi formalism..." (Xandra P., blog personal, acum desfiinţat). Am nimerit ieşirea şi vedeam încă vreo doi-trei indivizi intrând timid în scară. Uşor timizi să ne vorbim în lift şi chiar şi la uşă, unde câţiva nu aveau curaj să intre. (Monica Alice Marinescu, spectator).

393. Turner, 2005, p.14.

pentru totdeauna, cu ironia de rigoare, din „Grupul celor care au fost la *lorgean theatre*".

Specta-formerul

Specta-formerul este opusul spectatorului pasiv. Opusul spectatorului pasiv nu este spectatorul activ, adică cel căruia în piesele de teatru interactive, performerii îi cer să facă lucruri. În acest caz, spectatorul are doar două opţiuni, intrarea într-un cadru pre-setat de alţii sau refuzul activării. Însă chiar şi punerea în situaţia de a refuza activarea poate fi considerată stânjenitoare pentru multe persoane, foarte mulţi indivizi evitând teatrul-interactiv pentru că nu-şi doresc nicio prezenţă publică în care nu pot avea controlul. O întrebare frecventă (la telefonul de invitaţie) legată de reprezentaţiile la lorgean theatre a fost dacă e interactiv, iar răspunsul pe care-l primeau era „doar dacă simţi nevoia". Specta-formerul este spectatorul căruia, în cursul unei reprezentaţii, prin ceea ce se întîmplă în jurul lui (şi nu în faţa lui) i se oferă posibilitatea de a performa, având ocazia de a influenţa, într-o măsură mai mică sau mai mare, desfăşurarea reprezentaţiei.

Corpul-spectator

Mersul la teatru are caracteristicile unei participări la o ceremonie. Oamenii îşi pun haine pe care nu le îmbracă zi de zi, socializează politicos în foaier, respectă regulile din timpul reprezentaţiei de a nu face zgomot sau a deranja ceea ce se întâmplă pe scenă, aplaudă la sfîrşitul piesei. După cum spune Schechner, acceptă faptul că teatrul se întâmplă în locuri şi în momente speciale (2009, p. 151) ceea ce duce la un anumit tip de comportament bazat pe aşteptări şi obligaţii. Participarea la un spectacol de teatru desfăşurat în apartament sporeşte caracterul special al momentului şi

accentuează aşteptările şi obligaţiile. Intrând într-o sufragerie puţini oameni se aşteptau să regăsească într-un spaţiu domestic atâtea elemente de decor dramatic şi o ritualizare atât de riguroasă a participării la piesă. Mi-am propus ca, până la sfârşitul fiecărei reprezentaţii, să fie eliminat orice tip de comportament de tip oaspete/gazdă. Din momentul în care aprindeam neonul cu *lorgean theatre* (cam cu 20 de minute înainte de reprezentaţie) consideram că mă aflam cu adevărat într-un teatru şi ceream şi de la ceilalţi (performeri şi spectatori) aceeaşi atitudine. Astfel, refuzam să interacţionez cu cunoscuţii altfel decât din postura de performer (la *Home Alone*), să-i las să fumeze în bucătărie, să facă ceai şi alte acţiuni domestice (toate acestea se întâmplau însă după). În prezent, nu aprind neonul nici când mi se cere de către prieteni, fiind apanajul exclusiv al serilor şi stărilor de teatru.

Prezenţa la teatru nu este doar o „sărbătoare" a spiritului. La rândul său, corpul e răsfăţat. Astfel, e spălat, îmbrăcat, parfumat, aşezat confortabil (în funcţie de cât a investit posesorul lui) într-un fotoliu, e admirat de ceilalţi[394]. În pauză, primeşte ceva bun de consumat (snackuri, ciocolată, suc). Drept răspuns, simţurile, porţile lui către exterior, sunt ascuţite, pentru a oferi spectatorului o cât mai bună receptare a spectacolului. Pentru John Cage „teatrul este ceva care angajează şi ochiul şi urechea. Cele două simţuri publice sunt văzul şi auzul; gustul, pipăitul şi mirosul sunt mai proprii situaţiilor intime, non-publice." (John Cage *apud* Schechner, 2009, p. 193, 1965: 50-51). În producţia *Victimele datoriei* (Eugene Ionesco), regizorul Richard Schechner a apelat şi la simţurile private. Astfel, la scenele de seducţie se dădea cu parfum, performerii atingeau din când în când spectatorii, iar la final administrau cu forţa spectatorilor bucăţi de pâine. În piesa *Autobahn* (Neil La Bute), regizată de Mihaela Sîrbu, piesa se desfăşoară în maşini, spectatorii aflându-se în imediata proximitate a actorilor, împărţind acelaşi

394. La teatrele construite în secolele XVIII-XIX lojile se aflau situate pe scenă, pentru ca oamenii bogati să poata fi admiraţi.

spaţiu performativ[395]. La *lorgean theatre*, într-un spaţiu redus, care nu oferă prea mult confort, spectatorul se află în permanent contact fizic cu ceilalţi membri ai audienţei, dar şi cu performerii. Astfel, pe lângă atingerile inevitabile (de fapt, un contact cvasipermanent) între spectatori se petrec şi interacţiuni olfactive şi auditive. Spre deosebire de sala tradiţională unde fiecare spectator îşi are locul lui delimitat, la *lorgean theatre* audienţa alcătuieşte o masă indinstictă, favorizând crearea *communitas*-ului şi chestionând imanenta individualizare oferită de corp[396]. Sala de teatru este epitomică pentru societatea occidentală şi accentul pe care-l pune aceasta pe individualism. În societăţile holiste, cum ar fi cele vest-africane, corpul nu este un mijloc de diferenţiere socială[397].

---

395. „Convenţia e clară: pentru actori nici nu exişti (decât atunci când îţi aruncă o servietă în braţe), iar tu îi priveşti şi îi asculţi în tăcere. Altfel spus, ai toate condiţiile să nu iei în serios acest spectacol, şi totuşi nu poţi. Există costume, textul e urmat cu sfinţenie, actorii joacă cu toată seriozitatea, ca şi cum ar avea sute de oameni în faţă. Şi deşi se petrec la (pe) şosea, nu e vorba de piese bulevardiere. Cele patru tragicomedii în două personaje au loc la câţiva centimetri de tine şi fiecare răsuflare, şoapta sau râset înfundat se aude perfect. Este un fel de voyeurism, presărat cu multe tăceri şi dialoguri imprevizibile, ba chiar şi incidente (într-o seară, una dintre maşini a fost trasă pe dreapta de un echipaj rutier.“ (Iulia Stancu, Ziarul Financiar, 26 mai 2006).

396. „Corpul modern implică ruptura subiectului de ceilalţi (o structură socială de tip individualist), de cosmos (materille prime care compun corpul nu-şi au niciun corespondent în altă parte), de el însuşi (a avea un corp mai mult decît a fi propriul corp). Este partea indivizibilă: «factorul de individualizare» (E. Durkheim), în sânul unor colectivităţi în care diviziunea socială este acceptată fără probleme.“ (David Le Breton, 2009, p. 12).

397. Omul se topeşte într-o comunitate destinală, în care trăsăturile personale nu sunt indiciul unei individualităţi aparte, ci al unei diferenţe favorabile complementarităţii necesare în viaţa unei colectivităţi, un model unic în armonia diferenţială a grupului. Identitatea personală a africanului nu este ceva specific doar corpului, care nu îl separă pe om de grup, ci, dimpotrivă, îl integrează grupului. „ (David Le Breton, 2009, pp. 38-39).

Următorul tabel oferă o mai bună înţelegere a diferenţelor dintre o sală de teatru tradiţională şi cea de la *lorgean theatre*:

Sala de teatru tradiţională	**Sala de teatru de la lorgean theatre (Home Alone)**
vizibilitate în funcţie de preţul plătit pe bilet	vizibilitate în funcţie de ordinea intrării[19]
locuri individuale	locuri la întâmplare
separare între performeri şi spectatori	amestecare între performeri şi spectatori
program de sală cu informaţii	lipsă totală de informaţii
confort	confort relativ –„disconfort“
contact fizic redus (inexistent) cu ceilalţi spectatori	contact sporit fizic cu ceilalţi spectatori
izolare faţă de exterior	spaţiul e expus la stimuli exteriori (lumină, sunet)c
snack-uri, fumat, băuturi la pauză	snack-uri, fumat, băuturi după reprezentaţie
posibilitatea de a pleca în timpul reprezentaţiei	imposibilitatea de a pleca în timpul reprezentaţiei

Osteneală şi folos

Toate evenimentele artistice desfăşurate în spaţiul domestic de care am luat cunoştinţă, nu au presupus intrare plătită

398. „Inţelegi îndată avantajele şi dezavantajele pe care le generează teatrul jucat într-un apartament. Vizibilitatea e scăzută, în funcţie şi de locul unde ai norocul să te aşezi, cam trei din dimensiunile spaţiale se pierd, nu prea poţi vedea în adâncime. Pe de altă parte însă, ai o vizibilitate de proximitate pe care nu o ai la niciun teatru clasic. Faptul că la un metru de tine un om stă complet gol, creează cu siguranţă un sentiment mai autentic decât atunci când îi vezi silueta studiat iluminată pe o scenă obişnuită. Proximitatea maximizează senzaţia de frust, de prezent, de acolo, de tangibil, de real.“ (Comentariu pe www.ublog.ro după reprezentatia din 19 mai 2010).

ci, dimpotrivă, de cele mai multe ori, cheltuieli din partea organizatorului. Mircea Nicolae, artistul şi curatorul care şi-a transformat sufrageria în galerie, organiza o tombolă cu lucrările expuse[399], la *Muzeul de Artă Modestă de Apartament* al Luizei Alecsandru obiectele aduse de vizitatori erau trase la sorţi şi redistribuite[400].

La *lorgean theatre* obiectele primite au devenit exponatele unei expoziţii. În mod simbolic, la intrare, spectatorii au primit o chitanţă pe care scria „contravaloare obiect singurătate".

Când plăteşte, audienţa are aşteptări de *entertainment.* Vrea să-şi recupereze investiţia prin obţinerea de stări, de emoţii. Această aşteptare, cauzată de suma investită, afectează starea spectatorului în timpul spectacolului. Între bani şi *entertainement* este o relaţie invers proporţională. De obicei, ne distrăm cel mai bine atunci când nu plătim. Dar la *lorgean theatre* spectatorii nu ştiu la ce să se aştepte, o dată pentru ca nu au nicio experienţă anterioară într-un asemenea spaţiu şi, în al doilea rând, pentru că nu li se cere bani

---

399. „Conceptul întregii serii de expoziţii era acela că toate obiectele expuse erau dăruite publicului printr-o tombolă. Astfel, vernisajul era de fapt şi durata totală a întregii expoziţii. A primi o parte din expoziţie era cel mai simplu şi convingător mod de a-i apropia pe cei din public de lucrări. Era în acelaşi timp o metodă educativă pentru cei mai puţin interesaţi şi familiarizaţi cu limbajul artei contemporane, un motiv şi un imbold de a veni la mine acasă, dar şi o parte a unui performance reactualizat periodic, pentru că distribuţia era în acelaşi timp un ritual şi o interacţiune foarte precisă şi formală între cei prezenţi". (Interviu cu Mircea Nicolae, *Galeria 29*, 2010).

400. „Tombola îşi propune, dincolo de a fi un eveniment entertaining, să dea naştere unui circuit al obiectelor ce se opune staticităţii colecţiilor permanente unui muzeu tipic şi să îi confrunte pe participanţi cu diverse întrebări legate de ataşamentul/non-ataşamentul de obiectele în mijlocul cărora trăim. De asemenea, bileţelul purtat în timpul turului, cu numele obiectului, susţine această idee şi naşte alte chestionări referitoare la cât ne reprezintă obiectele în mijlocul cărora alegem să trăim, dacă le ''alegem'' sau ne aleg ele pe noi, câte dintre ele sunt rezultatul alegerilor noastre imediate şi ne-mediate. Fiecare participant va pleca cu un obiect pe care nu şi l-a ales, ci l-a câştigat, fie că şi-l doreşte sau nu, fie că îi place sau nu". (Interviu cu Luiza Alecsandru, *MAMA,* 2010).

pentru „distracţie“. Nu există invitaţii gratuite, locuri mai bune sau mai prost situate. Faptul că, în loc să se plătească bilet, trebuie să aducă obiecte, îi derutează. Spectatorii nu au cum să valorizeze iniţial (şi, de cele mai multe ori, nici după) obiectul pe care-l aduc, şi nici ceea ce urmează să primească în schimbul lui. „Valoarea, obiect principal al ştiinţei economice, nu-şi află lămurirea decât în considerarea simultană a ambilor poli ai activităţilor omeneşti: osteneala şi folosul“ (Mircea Vulcănescu *apud* Mihăilescu, 2007, p. 141). Această necunoaştere axiologică pregăteşte terenul pentru „emanciparea“ spectatorilor. Astfel, spectatorii şi performerii şi gazda „dau, primesc şi restituie“ conform principiului maussian, după următoarea schemă:



Marea majoritate a antropologilor par să fie de acord că schimbul/darul poate fi un posibil model moral şi principiu din perspectiva cărora pot fi privite relaţiile sociale din societăţile moderne (Mihăilescu, 2007, p. 146). Dezvoltarea culturii de apartament, nebazată pe interese materiale, în care graniţa dintre artist şi audienţa lor (văzuţi nu ca individualităţi, ci ca reprezentaţi ai unor colectivităţi), poate că anunţă apariţia lui *homo donatur* despre care scrie Caille[401]. Poate că e vremea ca *homo economicus* să înceapă să-şi facă bagajele.

---

401. Allan Caille, *Critica raţiunii utilitare*, Dacia, Cluj-Napoca, 2000.

În „Identităţi de noapte. Clubbing şi clubberi în Bucureşti“ (Nagy, Plecadite, 2009, p. 135) pentru a delimita locurile în care se întîmplă evenimente *mainstream* de cele l*ow-profile* sunt folosite în funcţie de următoarele criterii: a) statutul: formal *versus* informal b) frecvenţa evenimentelor: continuitate *versus* evenimente speciale c) preţuri şi public-ţintă d) promovare publică *versus low profile* organizatori: organizatori profesionişti de evenimente *versus* proprietar al locaţiei.

În cultura de apartament, evenimentul este o extensie culturală a personalităţii proprietarului-organizator. Acesta influenţează în mod decisiv structura, frecvenţa, publicul evenimentelor şi, desigur conţinutul lor, spre deosebire de evenimentele *mainstream*, unde se lucreaza în echipă şi unde un membru, oricât de important ar fi el, nu poate produce schimbări radicale în desfăşurarea evenimentelor. „Toate aspectele locului, de la prezentare, *display*, răspuns la uşă, băuturi, locul în care se fumează, erau administrate de către mine personal. În seara respectivă făceam aproape totul. „ (Mircea Nicolae, 2010)

Fie că este *performance art*, expoziţie sau piesă de teatru, manifestările artistice depind direct de fluctuaţiile de dispoziţie şi energie, de motivaţiile proprietarului-organizator şi, întrucât sunt non-profit, şi de starea lui financiară[402].

Acest aspect determină ca proiectele din această categorie să aibă o durată limitată şi, mai ales, să producă mutaţii în viaţa personală a iniţiatorului. „Un apartament este un loc separat. Ne aparţine nouă. Dar dacă acest spaţiu de locuit, şi-ar pierde, ca rezultat al unor lucrări de artă în interiorul său, toate caracteristicile obişnuite? În cazul în care o

402. „Pentru mine era important să dau lucrările cuiva şi nu doar să postez imaginea lor pe blog. Implică şi un sacrificiu – bănesc şi afectiv, pentru că îmi plăceau obiectele pe care le-am dat. Însă doar aşa, dăruindu-le cuiva, aveau şi ele o viaţă a lor şi nu erau nişte lucruri moarte. Cei care le-au primit au fost de-a dreptul fericiţi că le-au câştigat şi cred că genul ăsta de reacţie e unul dintre motivele fundamentale pentru care m-am apucat să fac ceea ce fac.“ (Interviu cu Mircea Nicolae).

lucrare ne-ar da peste cap concepţia domestică şi arhitecturală, dacă ne-ar muta pereţii pentru a prezenta spaţiul într-o altă dimensiune? Arta produce spaţii noi, dimensiuni noi. Ar expune traiul zilnic pentru a putea scăpa din acesta. O descătuşare din habitat este astfel necesitată pentru crearea unui *domus artistica*."[403] (Bertrand, 2008, p. 30)

Teatrul obiectelor se deosebeşte radical de acestea prin motivaţia sa comunitar-umanistă, lipsită de implicaţii financiare. Ceea ce poate aduce acest tip de teatru poate fi o re-vrăjire a spaţiului domestic, care devine locul unor evenimente cu caracter liminoid, în care oameni străini sau care se cunosc foarte puţin, cum ar fi locuitorii unui bloc, pot deveni o *communitas*, cu potenţial de comunitate. Într-o lume în care totul este deja cunoscut, consumat şi interpretat, casa, locul celor mai banale acţiuni la modul indicativ poate deveni un spaţiu al subjonctivului. „Ceea ce caracterizeaza societăţile tradiţionale, scrie Mircea Eliade – este opoziţia subînţeleasă dintre teritoriul pe care îl locuiesc şi spaţiul necunoscut şi nederminat care îi înconjoară" (Eliade *apud* Oişteanu, 1997, p. 159) poziţie care în societatea modernă s-a tranformat în cea dintre spaţiul privat şi cel public. La rândul ei casa este „un punct nodal pentru o serie de polarităţi: plecare-sosire, familie-comunitate, spaţiu-loc, interior-exterior, domestic-social, muncă-timp liber, feminin-masculin, being-becoming, niciuna dintre aceste categorii nefiind strict determinate". (Short, 1999). Prin *teatrul obiectelor*, nedeterminarea este întărită, *being*-ul tinde spre *becoming*, iar spaţiul privat este re-fermecat prin mijloace specifice genului dramatic, dar şi ale proceselor magice, cu care împărtăşeşte faptul că presupune un ansamblu de tehnici care se cer respectate cu stricteţe (rituri) pentru o

403. „A flat is a separate place. It belongs to us. And if this living space, as a result of works of art in its spaces, were to lose all its ordinary characteristics? If the work overturned our domestic and architectural conception, if they pushed back our walls in order to present the space within another dimension? It produces new spaces, new dimensions. It would flaunt daily life in order to be able to break awy from daily life. An emancipation from habitat is thus needed to create a domus artistica."

garanţie a reuşitei. Se spune că revoluţiile încep de acasă, poate că re-vrăjirea spaţiului domestic poate conduce la o re-vrăjire a lumii.

Bibliografie

Beeman, William, „The Anthropology of Theater and Spectacle“, *Annual Review of Anthropology*, Vol 22, 1993, pp. 369-393.

Bertrand, Solene, *From Domestic to Aesthetic: Art In Everyday Life, Furniture Music*, Blauer Hause, Venezia, 2008.

Bourdieu, Pierre, Hans Haake, *Free Exchange*, Polity Press, Cambridge, 1995.

Caille, Allan, *Critica raţiunii utilitare*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000.

Coman, Mihai, *Introducere în antropologia culturală. Mitul şi ritul*, Editura Polirom, Iaşi, 2008.

Landi, Alessandra, *Furnishing tradition*, Francesca Cappelleti interviewed by Alessandra Landi, Blauer Hause, Venezia, 2008.

Le Breton, David, *Antropologia corpului şi modernitatea*, Editura Cartier, Chişinău, 2009.

Lorentzen, Christian, „Kill the hipster: Why the hipster must die: A modest proposal to save New York cool“, *Time Out New York*, 30 mai, 30–5 iunie 2007.

Mauss, Marcel, *Eseu despre dar*, Editura Polirom, Iaşi, 1997.

Mihăilescu, Vintilă, *Antropologie. Cinci introduceri*, Editura Polirom, Iasi, 2007.

Mihăilescu, Vintilă, *Etnografii urbane*, Editura Polirom, Iaşi, 2009.

Nagy şi Plecadite, „Identităţi de noapte. Clubbing şi clubberi în Bucureşti“, In Vintilă, Mihăilescu (ed.), *Etnografii urbane*, Editura Polirom, Iaşi, 2009.

Oişteanu, Andrei, *Mithos şi Logos*, Editura Nemira, Bucureşti, 1997.

Pintilie, Ileana, „Problems in Transit: Performance in Romania“, *Art Margins*, 2010.

Roseti Adina, „Generaţia Do It Yourself“, *Elle Magazine*, 5, mai 2009.

Schechner, Richard, *Performance–Introducere şi teorie*, Editura Unitext, Bucureşti, 2009.

Schechner, Richard, *Between Theater and Anthropology,* University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1985.

Short, John Rennie, „Foreword, din Cieraad, Irene“, în *An Anthropology of Domestic Space*, Syracuse University Press, New York, 1999.

Spencer, Amy, *DIY: The Rise of Lo-Fi Culture*, Marion Boyars Publishers, 2008.

Turner, Victor, „Rituals and Communitas”, *Creative Resistance*, 26 noiembrie, 2005.

Walker, Tim, „Meet the global scenester: He’s hip. He’s cool. He’s everywhere”, *The Independent*, 2008.

18.
SPAŢIUL VIRTUAL ŞI DIVERSIFICAREA FORMELOR DE PROTEST[404]

Gabriel Stoiciu
Institutul de Antropologie „Francisc I. Rainer“

Mediul urban reprezintă, prin excelenţă, spaţiul germinativ pentru dezvoltarea societăţii moderne de tip occidental. Aici se stabilesc cele mai intense şi mai profitabile relaţii economice, dar şi deciziile şi politicile prin care diferite instituţii coordonează viaţa publică. Tot aici apar şi cele mai multe conflicte declanşate în mod spontan sau organizat, de către cetăţeni atunci când interesele lor politice, economice sau sociale sunt lezate. În statele naţionale – mai centralizate, în mod inerent, decât federaţiile – oraşele capitală reprezintă scena „privilegiată“ a mişcărilor sociale.

Naţiune cu tradiţie în dezvoltarea unora dintre cele mai intense convulsii sociale, Franţa reprezintă, în continuare, un spaţiu cultural fertil pentru studierea dialogului şi conflictului social, iar Parisul reuşeşte, de peste două secole, să fie în „avangarda“ comportamentului protestatar colectiv.

În 1989, Franţa a trăit, fie şi la distanţă, cu vie emoţie, mişcările sociale din Europa de Est care au coincis cu aniversarea a 200 de ani de la „Revoluţie“ şi 21 de ani de la contestarea regimului gaullist de către tineretul parizian, în mai 1968.

Astăzi, cu excepţia unor proteste sporadice anti-globalizare, nici o cauză socială semnificativă nu pare să mai

---

404. Autorul a redactat prezentul material în cadrul Programului 1 (tema 2) al activităţii de cercetare a Institutului de Antropologie „Fr. I Rainer“ al Academiei Române

provoace un răspuns puternic, chiar dacă o criză economică majoră a lovit aproape întreaga lume.

Aniversarea a patruzeci de ani de la protestele din 1968 şi a douăzeci de ani de la mişcările ce au declanşat disoluţia regimurilor comuniste în Europa de Est a reprezentat un prilej potrivit pentru a ne pune întrebarea: mai există oare, în aşa-zisa „lume civilizată“, motive să luăm în considerare posibilitatea izbucnirii unor manifestaţii de asemenea anvergură, sau am putea, mai degrabă, declara pentru prima dată în istorie că tineretul este mulţumit de *establishment*-ul statului bunăstării?

O astfel de comparaţie diacronică aduce în discuţie, inevitabil, influenţa pe care o poate avea spaţiul virtual asupra manifestaţiilor publice şi abordează modul în care diferite website-uri, forumuri, bloguri etc. pot deveni un important loc de reuniune pentru tineri în prezent, ca şi modul în care este astfel stimulată creativitatea în promovarea unor noi forme de protest.

Aceste premise m-au determinat să pregătesc şi să efectuez un teren în Franţa, cu scopul de a afla dacă tineretul mai are atitudinea şi energia necesare pentru a începe şi pentru a sprijini un protest în masă şi, în acelaşi timp, ce anume ar conduce la astfel de manifestări. Am ales Universitatea Paris Ouest Nanterre (locul de naştere al mişcărilor studenţeşti din ‘68 în Franţa) pentru a-mi desfăşura cercetarea în calitate de observator participativ, fiind integrat în 2008–2009 în laboratorul *Dynamiques sociales et recompositions de l’espace*. In plus faţă de modalităţile clasice de colectare a datelor, am utilizat tehnicile foto şi audio-vizuale, ceea ce a dus la îmbogăţirea informaţiei, dar şi la posibilitatea inducerii unei stări empatice directe între privitor şi autor.

Ipoteza de lucru

Civilizaţia occidentală, în evoluţia sa modernă, „a dezvoltat o societate democratică bazată pe economia de piaţă“.

Această parte a Europei a fost marcată, pe parcursul celei de-a doua jumătăţi a secolului XX, de convulsii sociale şi politice. Grevele generale, nesupunerea civilă, protestele de masă au fost mai frecvente în Occident, dar nu la fel de sângeroase ca mişcările din Europa de Est.

1968 a fost, probabil, anul cel mai intens din acest punct de vedere, cu o serie de mişcări sociale în întreaga lume. Studenţii din „lumea liberă“ solicitau respectarea drepturilor civile. De partea cealaltă a „Cortinei de fier“, tinerii din Praga făceau apel la autodeterminare statală faţă de intruziunea sovietică în viaţa politică a Cehoslovaciei, care a inspirat autorităţile române să afişeze o nesupunere declarată împotriva deciziei ţărilor semnatare ale Pactului de la Varşovia de a ataca Cehoslovacia.

Atunci când oamenii descoperă că statul nu mai răspunde nevoilor lor prin politici socio-economice adecvate, sau că nu ar mai acţiona în numele lor, unii dintre ei aleg să se adune la nivel de comunitate, nu doar ca să-şi recapete un anumit grad de control politic, dar şi pentru a-şi afirma propria identitate. De exemplu, unii indivizi adoptă acţiuni comune pentru a lupta împotriva tendinţelor de consum induse de întreprinderile multinaţionale. Alţii susţin politici şi acţiuni împotriva omogenizării culturii media. Totuşi, ceea ce lipseşte este rezultatul coagulării unei „mase critice“ de oameni pentru a genera schimbarea socială.

Obiectivele de cercetare

Acest proiect îşi propune să ofere o imagine originală a implicării tinerilor în dezbaterile publice şi în special a participării studenţilor la „angajamentul civic“. Factorul timp – ceea ce s-a întâmplat în 1968 şi ceea ce se întâmplă acum – este, de asemenea, foarte relevant pentru această cercetare datorită dezbaterii intergeneraţionale. Această comparaţie diacronică conduce, la rândul său, la o luare în discuţie a numărului tot mai mare şi a varietăţii de produse de tehnologie media – apariţia computerelor personale, a portabilităţii telefonice

şi informatice (telefoane mobile şi netbook-uri), a Internetului (şi a altor software-uri de comunicare) – şi, în consecinţă, influenţa aceasta din ce în ce mai mare, asupra atitudinii publice.

Metodologia de cercetare

Pentru a ilustra mai bine diferitele aspecte ale unui asemenea subiect, o abordare calitativă a părut a fi cea mai adecvată metodă. Observarea participativă oferă date importante despre evenimentele publice ale grupurilor de studenţi de la universităţile din Paris. Datorită apropierii de vârstă, am ales o abordare directă, mai ales printre studenţii la master (care, în plus, sunt în general mult mai integraţi în viaţa de student). Prin interviuri semistructurate individuale şi prin interviuri de grup am reuşit să adun o serie de păreri pertinente cu privire la impactul „noilor tehnologii" asupra angajamentului social şi, de asemenea, să obţin importante reflecţii asupra evenimentelor istorice din 1968 (pe această din urmă temă i-am intervievat pe unii dintre participanţii la aceste evenimente – acum membri ai personalului academic). Interviurile de grup, au avantajul unui puternic angajament în discuţii, dar sunt, în acelaşi timp, mai greu de moderat. Interviuri individuale au ajutat la aprofundarea problemelor şi a motivaţiilor opiniilor.

În plus faţă de aceste metode tradiţionale, am folosit şi tehnici vizuale care au îmbogăţit informaţiile şi care au facilitat un alt rezultat al acestei cercetări – un film etnografic. Etnografia vizuală are avantajul de a induce o stare de empatie între privitor şi autor.

Analiza datelor

Globalizarea nu este un fenomen ce se produce natural, fără intervenţia conştientă şi voită a omului. Dimpotrivă, este un proces sistemic pe baza căruia umanitatea parcurge

epoca postindustrială, supranumită şi informaţională. Anthony Giddens defineşte globalizarea ca fiind o „intensificare a relaţiilor sociale planetare, apropiind în aşa măsură locuri îndepărtate, încât evenimentele locale vor fi influenţate de fapte survenite la mii de kilometri şi invers."[405]

Majoritatea opiniilor exprimate în cadrul interviurilor au convers la ideea potrivit căreia, indiferent de importanţa funcţională a unui individ în societate, orice dezbatere mai semnificativă a fost dintotdeauna legată de teritoriu.

În etnologie, termenul de „teritoriu" se referă la un spaţiu sociografic pe care un animal dintr-o anumită specie, îl domină în defavoarea altora din aceeaşi specie şi uneori din specii diferite. Comportamentul de cucerire şi apărare a unui astfel de spaţiu este numit comportament teritorial. Şi în cazul oamenilor, reuşita într-un conflict se măsoară prin cucerirea unui spaţiu, a unor resurse şi prin dominarea discursului şi deciziei publice pe un anumit teritoriu.

Două exemple sunt concludente în acest sens:

– Revoltele studenţilor din 1968 au început cu ocuparea Universităţii din Nanterre şi au continuat cu invadarea Sorbonei şi a Cartierului Latin.
– În 1989, revoluţia română a început cu ocuparea Pieţei Universităţii.

Claude Levi-Strauss în 1983 îşi exprima îngrijorarea că dezvoltarea mass-media a lansat un proces de omogenizare culturală în lume. Cu ceva timp în urmă, televiziunea a fost acuzată de convertirea oamenilor din actori în spectatori.

Anii '60 au fost deceniul „ mass-media boom"- ului, dar şi epoca de emancipare privind rolul tinerilor în societate. Dezvoltarea continuă a mass-media a permis oamenilor să perceapă ştiri de pretutindeni prin imagini şi sunet – fapt care a produs o conştientizare profundă în legătură cu realităţile lumii. De aceea studenţii din Helsinki, de exemplu, nu au putut rămâne pasivi la imaginile invaziei sovietice la Praga

405. Anthony Giddens, T*he Consequences of Modernity,* Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 8.

în 1968. De aceea studenţii din Franţa s-au ridicat împotriva războiului din Vietnam. Dezvoltarea mass-media şi a erei TV prin satelit din anii ‘80 (TV răspândit şi în ţările din Europa de Est) a facilitat mişcările anticomuniste din 1989.

Societatea informaţională devine o realitate în expansiune în ultimii 10 ani. Există posibilităţi nenumărate de comunicare şi schimburi de idei, inclusiv între oameni de ştiinţă, cum sunt: forumurile, blog-urile, site-urile de socializare (gen Facebook şi Twitter), aplicaţiile pentru audio şi video-conferinţe (gen Windows Live şi Skype), etc. Astăzi, spaţiul virtual pare a avea din ce în ce mai mult un rol principal ca răspuns la nevoia de teritorialitate. A avea un site web sau un blog este în prezent, în unele cazuri, mai important decât a deţine o casă.

Astfel, argumentul că Internetul ar putea crea o societate civilă semnificativă depinde în principal de capacitatea acestuia de a genera capital social în înţelesul pe care Robert Putnam îl dă termenului, acela care se referă la: „componente ale organizării sociale ca reţele, norme şi încrederea socială ce facilitează cooperarea reciproc avantajoasă“[406].

Trecut şi prezent în mişcările sociale ale tinerilor implicați în mediul academic parizian

Charles Tilly defineşte mişcările sociale ca o serie de manifestări, demonstraţii şi campanii prin care oameni obişnuiţi adresează revendicări colective către alţi oameni[407]. Tilly consideră că mişcările sociale sunt caracterizate prin trei elemente importante:

– campanii: un efort public organizat şi susţinut care adresează revendicări colective anumitor autorităţi;

406. Robert Putnam, *Bowling Alone*. Simon&Schuster, New York, 2000, p. 5.

407. Charles Tilly, *Social Movements, 1768–2004*, Paradigm Publishers, Boulder, CO, 2004, p. 3.

– repertoriu: utilizarea unei combinaţii de forme de acţiune politică: creaţia unor asociaţii şi coaliţii cu scop special, reuniuni publice, procesiuni solemne, demonstraţii, petiţii, declaraţii în media, pamflete etc;
– valori specifice: organizate în reprezentări publice ale conceptelor de dreptate, unitate, mulţime şi angajament.

Revolta din mai 1968 din Paris a început de la un grup de studenţi (conduşi de către Daniel Cohn-Bendit) care protestau împotriva condiţiilor vieţii studenţeşti la Universitatea din Nanterre. Tot aşa, în 2009, tinerii cercetători şi cadre universitare de la Universitatea Paris X, Nanterre i-au atras pe colegii lor din unităţile academice ale regiunii pariziene şi apoi pe cei din celelalte centre universitare franceze. În mod concret, condiţiile de viaţă ale studenţilor în 1968 şi „Legea pentru libertăţi şi responsabilităţi ale universităţilor" în 2009 au reprezentat ţinte bine identificabile pentru revendicările tinerilor intelectuali parizieni.

Deşi cauza mobilizării era comună pe timpul acţiunilor din anul 2009, se puteau foarte uşor distinge afilierile academice ale diferitelor grupuri participante, prin etalarea unor pancarte de identificare. În mai 1968, acţiunile fiind relativ spontane şi foarte intense, chiar violente pe alocuri, nu au permis astfel de demarcaje.

Spre deosebire de revolta din 1968 (când profesorii s-au alăturat studenţilor doar prin iniţiative individuale), în protestele din 2009 a existat o continuitate şi o solidaritate între studenţi şi cadrele din cercetare şi din universităţi. O lege cum este LRU Pecresse, care atinge atât prezentul cât şi viitorul angajaţilor în mediul academic nu îi putea lăsa indiferenţi pe cei care după finalizarea programului de studii superioare a fi putut fi direct afectaţi.

Chiar şi o revoltă spontană cum a fost cea din mai 1968 a adus în faţă nişte lideri şi a găsit resurse pentru a se organiza si promova: existau grupuri care dislocau pietre de pavaj pentru a asigura muniţia împotriva „uniformelor", altele care produceau pancarte, altele care procurau hrana, altele care compuneau comunicatele către presă etc. În 2009,

manifestaţiile-maraton de peste şase luni au avut mai puţină spontaneitate, dar au putut beneficia de o organizare mult mai bună: un plus de creativitate în formele de protest şi o impresionantă dominare a mediei audio-vizuale şi on-line.

Deoarece mişcările sociale se pot răspândi pe modelul promovării inovaţiilor, îmbrăţişarea unor idei şi comportamente de către membri urmează mecanismul de difuziune culturală. Astfel s-a format grupul „situaţioniştilor" în mai 1968, şi cel anti-Pecresse, în 2009, în Paris. Dacă în 1968 accesul la mass-media de mare impact, cele audiovizuale (aflate exclusiv în subordinea statului) era destul de limitat, în 2009 Internetul şi posturile radio şi TV private au permis o mai amplă reflectare a acţiunilor de protest şi astfel reacţia populară a crescut stabil în timp. Spre deosebire de mişcările de acum patruzeci de ani, astăzi se foloseşte telefonul mobil pentru a recruta potenţiali membri şi pentru a genera alerte de acţiune. Se utilizează, de asemenea, e-mailul, forumuri on-line, bloguri, site-uri dedicate şi platforme de socializare tip Twitter şi Facebook pentru consolidarea mişcării, achiziţionarea de resurse şi instigarea la acţiunea directă.

Concluzii

Deşi frontierele geografice şi politice separă încă cetăţenii acestei lumi, extinderea tehnologiilor informaţiei şi comunicării pare a face aceste frontiere aproape inutile. Interacţiunea diferitelor culturi este mai facilă decât oricând, o dată cu apariţia internetului şi a altor „noi tehnologii de informare şi comunicare." Dar este oare de ajuns pentru a consolida înţelegerea şi empatia? Nu putem susţine, fără o urmă de îndoială, că astăzi internetul generează în principal înţelegerea socială şi toleranţa în loc să stimuleze consolidarea grupurilor extremiste la adăpostul anonimatului.

Internetul este o sursă principală de divertisment, dar şi de informaţii în timp real. „Dincolo de a fi doar un instrument de comunicare, cyber-spaţiul devine tot mai mult un loc de reuniune. Interacţiunea între diferite culturi este, mai

mult decât oricând, înlesnită o dată cu apariţia sa."[408] Am putut constata *in vivo* cum forumurile on-line ale universităţilor pariziene şi site-urile de socializare reprezintă locurile de reuniune virtuală, de pregătire şi promovare a diferitelor acţiuni de manifestare a angajamentului social al tinerilor. Acesta a fost cazul mişcării-maraton din Franţa împotriva „legii reformei universitare“ (alias LRU Pécresse).

„Legea de reformă a universităţii“ atinge diverse aspecte de organizare în învăţământul superior şi în cercetare, răspunzând presiunii Strategiei Bologna a Uniunii Europene şi fiind menită să conducă la rentabilizarea acestui sector prin descentralizare, restructurare, autofinanţare etc. Acest proces – parte a integrării europene în educaţie şi cercetare – presupune diminuarea contribuţiei statului către acest sector, şi în mod inevitabil, o creştere a şomajului. Ca urmare, mediul academic a resimţit imperativul de a reacţiona, aparent paradoxal, împotriva „reformei“. Studenţii s-au alăturat aproape imediat mişcării, văzând legea respectivă ca pe o ameninţare pentru carierele lor. Am participat la mai multe manifestatii (care au durat de la începutul lunii februarie până la sfârşitul lunii septembrie 2009) şi am avut ocazia de a interacţiona cu protestatarii.

Interviurile şi observaţiile colectate pe teren avansează ideea că atitudinile tinerilor intelectuali din ziua de azi sunt mai degrabă înclinate spre reflecţie decât spre acţiune. Schimbul intens de mesaje în spaţiul virtual reprezintă dovada dorinţei de acaparare a acestui teritoriu (fluxul de informaţii generat de comunitatea on-line îl depăşeşte pe cel oficial al autorităţilor), dar şi sursa unui brainstorming de masă, permanent fertil, capabil să genereze cele mai inedite forme de protest. Diversitatea de mesaje şi modalităţi de exprimare în demonstraţii publice (care alegorice, dramatizări stradale, die-in, brain-drain, rondul obstinaţilor) – produs al unei creativităţi lucide şi nu al unui act impulsiv de revoltă – vine să confirme totuşi ipoteza de lucru.

---

408. Gabriel Stoiciu, „Impactul noilor tehnologii ale informaţiei şi comunicării asupra forţei de muncă în întreprinderile multinaţionale“, în *Jurnalism şi comunicare*, Editura Tritonic, Bucureşti, 2003, p. 65.

În noul context european, oportunităţile generate de schimbările socio-culturale inerente nu trebuie să conducă la o convergenţă în conţinut a trăsăturilor specifice (mai ales în domeniul educaţiei) ale oricărei societăţi sau comunităţi. „Modelul european de creuzet cultural, suprapus pentru ţările din Est pe cel de vis comun al socialismului, nu trebuie să înlocuiască nici una dintre coordonatele existenţiale specifice unor colectivităţi locale“[409].

Bibliografie

Levi-Strauss, Cl., *Le regard éloigné*, Ed. Plon, Paris, 1983.

Giddens, A., *The Consequences of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 8.

Goffman, E., *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Harper & Row, New York, 1974.

Mead, Margaret în Lutkehaus, Nancy. *Margaret Mead: The making of an American icon*, Princeton University Press, Princeton, 2008, p. 261.

Putnam, R., *Bowling Alone*, Simon&Schuster, New York, 2000, p. 5.

Stoiciu, G., „Impactul noilor tehnologii ale informaţiei şi comunicării asupra forţei de muncă în întreprinderile multinaţionale”, *Jurnalism şi comunicare*, anul II, 1, Editura Tritonic, Bucureşti, 2003, p. 65.

Stoiciu, G., „Comparative cultural Aspects of Work in Multinational Enteprise în Kurti”, L., Skalnik P., (coord.), *Postsocialist Europe. Antropological perspectives from home*, Berghahn Books, New York, 2009, p. 268.

Tilly Ch., *Social Movements, 1768–2004*, Boulder, CO, Paradigm Publishers, 2004, p. 3.

409. Gabriel Stoiciu, „Comparative Cultural Aspects of Work in Multinational Enteprises“ în L.Kurti, P. Skalnik (eds.). *Postsocialist Europe. Antropological perspectives from home*, Berghahn Books, New York, 2009, p. 268

19. CORPUL OBOSIT, DAR NU ÎNVINS. APLICAREA TEORIEI SĂNĂTĂȚII CA NORMATIVITATE A LUI G. CANGUILHEM ÎN STUDIUL ANTROPOLOGIC MEDICAL AL ASTMULUI BRONŞIC

Valentin-Veron Toma şi Mircea Ştefan Ciuhuța
Institutul de Antropologie „Francisc I. Rainer“

Introducere

Cu toate progresele evidente din ultimii ani, antropologia medicală contemporană rămâne preponderent o disciplină empirică în care elaborările teoretice majore sunt rare şi destul de nesistematizate. Pe acest fond, au fost împrumutate o serie de structuri conceptuale şi chiar teorii mai ample din alte domenii, cum ar fi de pildă istoria şi epistemologia medicinei. În acest fel, de exemplu, antropologii canadieni au descoperit potenţialul imens al teoriilor lui Georges Canguilhem (1904–1995), renumitul filosof francez al biologiei şi medicinei care a exercitat o puternică influenţă şi asupra gândirii lui M. Foucault, printre alţii[410]. În lucrarea de faţă, ne propunem să aplicăm teoria lui G. Canguilhem asupra sănătăţii ca normativitate în studiul experienţei de boală a pacienţilor diagnosticaţi cu astm bronşic. Vor fi identificate tipurile de strategii corporale utilizate de această categorie de subiecţi pe parcursul carierei lor de boală, dar mai ales în perioada care urmează după evenimentul major al debutului stării lor maladive. Această trecere de la normal la patologic are, în cele mai multe cazuri, un impact major asupra identităţii individului, dar şi asupra manierei în care experienţa corpului trăit, caracterizată de o stare intensă de epuizare şi

410. Vezi Pierre-Olivier Méthot, French Epistemology Overseas: Analyzing the influence of Georges Canguilhem in Québec. Humana. Mente, Issue 9, April 2009, pp. 39-58.

oboseală, de sensibilitate şi fragilitate, este folosită pentru a lupta contra bolii sau, dimpotrivă, pentru a lupta mai degrabă pentru întărirea propriului organism şi pentru depăşirea limitelor impuse de noua stare existenţială.

Aspecte epidemiologice şi clinice ale astmului bronşic – motivația cercetării

Din punct de vedere epidemiologic[411], astmul bronşic reprezintă o afecţiune cu o prevalenţă cuprinsă, în ţările occidentale, între 6-12% la copii şi 6-8% la adulţi. Se înregistrează variaţii mari în funcţie de caracteristicile populaţiei: vârstă, sex, etnie, naţionalitate, status social, mediu de viaţă etc. În România, studii recente, deşi puţine la număr, indică o prevalenţă între 5-7% (P. Leru, 2002: 9). Astmul este, de asemenea, o boală cu incidenţă în creştere, alarmantă în toată lumea, atât în ţările dezvoltate, cât şi în cele în curs de dezvoltare (ibid., p. 10). Aproximativ 2/3 din pacienţii cu astm au avut prima criză înaintea vârstei de 20 de ani. Al doilea vârf al debutului se înregistrează în jurul vârstei de 50 de ani (astmul cu debut tardiv). Astmul cu debut tardiv

411. Astmul afectează în toată lumea aproximativ 300 de milioane de persoane. Prevalenţa globală este de 1% - 18 %, cu creştere moderată a valorilor în anumite ţări. Organizaţia Mondială a Sănătăţii estimează că astmul este responsabil în fiecare an de 15 milioane de DALY pierduţi (ani de viaţă ajustaţi în funcţie de dizabilitate) şi de 250 000 decese. Mortalitatea nu pare să se coreleze bine cu prevalenţa. În România nu există studii epidemiologice de anvergură. Din datele de care dispunem, la copii, prevalenţa a crescut de la 5% la 7% în perioada 1994 – 2001. Unul din 20 de copii de vârstă şcolară poate suferi de astm. România ar fi ţara cu cea mai mică prevalenţă a astmului infantil din Europa. Date recente arată că 1 din 3 copii prezintă manifestări alergice, din care 30-50% vor dezvolta astm bronşic. La adult, dacă diagnosticul se pune pe baza testelor de provocare bronşică, frecvenţa este de 7,48%, urcând până la 10,43% atunci când se iau în consideraţie simptomele sugestive. În comparaţie cu rezultatele studiilor similare din alte ţări, în România astmul apare ca fiind subdiagnosticat (GAMA, 2008: 2).

este de obicei non-alergic (neatopic) şi are o evoluţie nefavorabilă. Cauzele astmului bronşic, deşi nu se cunosc în totalitate, sunt favorizate de stilul de viaţă contemporan, în care o pondere aparte o au fumatul şi poluarea atmosferică (P. Leru, 2002: 10). Mortalitatea în astmul bronşic este, de asemenea, în creştere. În SUA, în 1986, s-a înregistrat un număr de 1,6 decese la 100 000 de locuitori (faţă de 0,8 în anul 1977) iar în Franţa, în anul 1990, s-au raportat 4 decese la 100 000 de locuitori (P. Leru, 2002: 11).

În aceste condiţii, credem că o afecţiune a cărei incidenţă este în creştere şi ale cărei cauze sunt puţin cunoscute, în care calitatea vieţii bolnavilor este mult afectată de dificultăţile respiratorii şi de imposibilitatea de a controla mediul ambiant, mai ales în zonele urbane supraaglomerate, devine un obiect de cercetare important pentru antropologul medical.

Din punct de vedere clinic, diagnosticul de astm este sugerat de prezenţa simptomelor astmatice: dispneea, tusea, *wheezing*-ul (respiraţie şuierătoare), senzaţia de constricţie toracică. Aceste simptome sunt relativ nespecifice. Anumite caracteristici pot sugera astmul mai degrabă decât alte boli: variabilitatea (în cursul aceleiaşi zile sau de la o zi la alta sau de la un sezon la altul) şi/sau intermitenţa (normal între manifestări); agravare nocturnă sau dimineaţa devreme; apariţia după factori declanşatori specifici (alergene, antiinflamatorii nesteroidiene) sau nespecifici (fum, mirosuri puternice, aer rece, efort fizic, beta-blocante sistemice sau locale); ameliorare sau dispariţie după tratament antiastmatic; istoric personal sau familial de astm sau alte boli atopice: rinită alergică, dermatită atopică (GAMA, 2008: 11).

Identificarea şi reducerea factorilor de risc[412]

Din punctul de vedere al biomedicinei contemporane, se arată că: „Reducerea factorilor de risc şi identificarea acestora

412. Vezi GAMA, cap.4.2, 2008, p. 35.

(ori de câte ori este posibil) pot facilita managementul astmului şi obţinerea controlului bolii. Reducerea expunerii la factori de risc pentru pacienţii astmatici îmbunătăţeşte controlul astmului şi reduce necesarul de medicaţie. Terapia farmacologică este foarte eficientă pentru controlul simptomelor şi îmbunătăţirea calităţii vieţii, însă măsurile de prevenţie (profilaxie) pentru simptome sau exacerbările astmului prin excluderea sau reducerea expunerii la factorii de risc sunt recomandate ori de câte ori este posibil. Exacerbările astmului sunt cauzate de o multitudine de factori de risc – triggeri: alergeni, infecţii virale, poluare, medicamente. Activitatea fizică este unul dintre factorii cei mai comuni pentru apariţia simptomelor de tip astmatic. Efortul fizic nu trebuie însă evitat, prevenirea simptomelor se va efectua prin administrarea unui β2-agonist de scurtă durată inhalator (alte opţiuni: inhibitor de leucotriene sau cromone) înainte de începerea exerciţiului fizic“ (GAMA, 2008: 35).

Se constată că oboseala lipseşte din descrierea biomedicală a simptomatologiei astmului bronşic, ceea ce creează o discrepanţă cu studiul nostru, de tip antropologic medical, care indică prezenţa semnificativă a acestui simptom la eşantionul examinat, aşa cum vom arăta în cele ce urmează. Câteva cuvinte însă vom spune acum despre metodele folosite pe parcursul acestui studiu realizat în premieră în România (prima aplicare integrală a ghidului MINI şi prima aplicare în astmul bronşic a unei abordări de tip antropologic, prima aplicare a teoriilor elaborate de G. Canguilhem şi ale predecesorului său în această direcţie, K. Goldstein).

Metodologia cercetării

Cercetarea pe care am întreprins-o, în ultimele luni, merge în două direcţii importante: teoretică şi empirică. Cercetarea teoretică a avut ca scop analiza şi reconstrucţia raţională a două teorii strâns legate între ele şi pe care le vom

numi teoria organismică a simptomelor[413] elaborată iniţial în 1934[5414] şi apoi aplicată în cazul afaziei în perioada celui de al doilea război mondial de către neurologul german Kurt Goldstein (1878–1965)[415] şi teoria sănătăţii ca normativitate elaborată de către medicul şi epistemologul francez Georges Canguilhem (1904–1995)[416] începând cu teza sa de doctorat

---

413. *Teoriile organismice* în psihologie sunt o familie de teorii psihologice holistice care tind să evidenţieze organizarea, unitatea şi integrarea fiinţelor umane exprimate prin tendinţa dezvoltării sau creşterii, inerentă oricărui individ. Ideea unei *teorii organismice* explicite datează de la publicarea de către Kurt Goldstein în 1934 a lucrării Der Aufbau des Organismus. Teoriile organismice şi metafora „organicului" s-au inspirat din abordarea organicistă din biologie. Cea mai directă influenţă din interiorul psihologiei provine din psihologia gestaltistă. Această abordare este adesea pusă în opoziţie cu perspectivele *mecanicistă şi reducţionistă* din psihologie.

414. După Al Doilea Război Mondial, Goldstein se foloseşte de numărul mare de cazuri de leziuni traumatice ale creierului pentru a înfiinţa *Institutul pentru cercetarea asupra consecinţelor traumatismelor cerebrale.* Acolo dezvoltă teoria sa a relaţiilor dintre creier şi minte.

415. Kurt Goldstein (6 noiembrie 1878 – 19 septembrie 1965) - neurolog şi psihiatru german, pionier al neuropsihologiei moderne. El a creat o teorie holistică a organismului, bazată pe teoria gestaltistă care a influenţat profund, mai apoi, dezvoltarea psihoterapiei de tip gestalt. Cea mai importantă carte a sa în limba germană, *Der Aufbau des Organismus (1934)*, a fost republicată în engleză sub titlul The Organism (1995), cu o introducere de Oliver Sacks. Goldstein a fost co-editor al publicaţiei *Journal of Humanistic Psychology*.

416. Georges Canguilhem (Castelnaudary, Aude, 4 iunie 1904 – 11 septembrie 1995, Marly-le-Roi) - filosof şi medic francez care s-a specializat în epistemologie şi filosofia ştiinţei (în particular, biologie). Principala lucrare a lui Canguilhem în filosofia ştiinţei este prezentată în două cărţi, *Le Normal et le pathologique*, publicată prima dată în 1943 şi apoi completată în 1966 şi La Connaissance de la vie (1952). Le Normal et le pathologique este o explorare extinsă asupra naturii şi înţelesului normalităţii în medicină şi biologie, cu mare impact asupra producerii şi instituţionalizării cunoaşterii medicale. Această muncă are încă efecte fecunde la nivelul antropologiei medicale şi istoria ideilor iar influenţa ei este largă, în parte datorită influenţei lui Canguilhem asupra lui Michel Foucault. La Connaissance de la vie este un studiu extins despre specificitatea biologiei ca ştiinţă, semnificaţia istorică şi conceptuală a

în medicină din 1943. Dat fiind că G. Canguilhem încorporează o mare parte din teoria goldsteiniană, am pus un mai mare accent pe scrierile autorului francez şi le-am folosit pentru a înţelege mai bine experienţa de boală a pacienţilor astmatici aşa cum este aceasta exprimată în naraţiunile de boală obţinute prin interviul MINI. Cercetarea empirică se bazează pe aplicarea unor interviuri calitative realizate pe o perioadă de cinci luni. Subiecţii provin din mai multe spitale şi clinici din Bucureşti, unde au fost diagnosticaţi cu astm bronşic. Eşantionul cuprinde 15 subiecţi (bărbaţi şi femei), cu vârste cuprinse între 32 şi 75 de ani, aleşi în funcţie de diagnosticul confirmat de boală, de lipsa unei patologii asociate de tip cardiovascular sau respirator, precum şi de capacitatea de a oferi o naraţiune consistentă privind propria boală, mai ales din perioada de debut şi de trecere de la „normalitate” la starea patologică propriu-zisă.

Scopul cercetării

Aplicarea teoriei sănătăţii ca normativitate a lui G. Canguilhem, precum şi a teoriei organismice a simptomelor a lui K. Goldstein în înţelegerea experienţei de boală trăite la nivelul corpului, precum şi a strategiilor de coping folosite de pacienţii diagnosticaţi cu astm bronşic. O atenţie sporită este

---

vitalismului şi posibilitatea conceperii organismelor nu pe baza modelelor mecanice şi tehnice, care ar reduce organismul la o maşină, ci mai degrabă pe baza relaţiei organismului cu mediul în care trăieşte, supravieţuirii sale reuşite în acest mediu şi statutului său de ceva mai mult decât „suma părţilor sale”. Canguilhem argumentează puternic în favoarea acestor poziţii, criticând vitalismul secolelor XVIII şi XIX (şi politicile sale), dar atrăgând, de asemenea, atenţia împotriva reducerii biologiei la o „ştiinţă fizică”. El a crezut că o asemenea reducere ar lipsi biologia de un domeniu potrivit de studiu, transformând ideologic fiinţele vii în structuri mecanice servind un echilibru chimic/fizic care nu poate pune în evidenţă particularitatea organismelor sau complexitatea vieţii. El completează şi modifică aceste critici într-o carte ulterioară, *Ideology and Rationality in the History of the Life Sciences,* trad. lb. engl. Arthur Goldhammer, MIT Press, Cambridge, 1988).

acordată simptomului oboseală fizică, mai puţin explorat în literatura de specialitate biomedicală şi complet ignorat de antropologia medicală.

Ghidul de interviu McGill Illness Narrative Interview (MINI)[417]

MINI, ghidul de interviu calitativ semistructurat, a fost iniţial realizat pentru a explora experienţa de boală a indivizilor dintr-o comunitate studiată pentru căutarea ajutorului (*help seeking*), pentru simptome medicale neexplicate şi pentru utilizarea serviciilor de sănătate mintală (Young & Kirmayer, 1996). MINI a fost dezvoltat iniţial ca răspuns la critica lui Allan Young (1981, 1982) asupra perspectivei modelelor explicative în antropologia medicală. Young a adus argumente în favoarea ideii că în psihologia sănătăţii şi în antropologia medicală există tendinţa de a presupune că descrierile laice ale experienţei de boală formează scheme organizate logic şi coerent în jurul atribuirilor cauzale. Pe baza experienţei sale etnografice în mai multe comunităţi şi clinici medicale, Young a sugerat că, de fapt, indivizii folosesc scheme reprezentaţionale multiple şi multiple moduri de raţionament pentru a produce naraţiuni despre boală care sunt complexe şi care uneori pot fi lipsite de consistenţă internă sau contradictorii. În particular Young a atras atenţia asupra importanţei, în cadrul naraţiunilor despre boală, a unor prototipuri semnificative care sunt folosite pentru a raţiona analogic cu privire la propria condiţie de boală şi asupra lanţurilor sau complexelor-lanţuri (*chain-complexes*), termen împrumutat de la Vygotsky (1962, 1978) care implică reprezentări ale asocierilor prin contiguitate şi care sunt folosite pentru a raţiona metonimic (Young, 1981; Kirmayer, Young and

417. Acest ghid de interviu a fost publicat în anexa articolului: Groleau, D., Young, A., Kirmayer, L. J. (2006). „The McGill Illness Narrative Interview (MINI): An Interview Schedule to Elicit Meanings and Modes of Reasoning Related to Illness Experience”, *Transcultural Psychiatry*, vol. 43, 4, pp. 671-691

Robbins, 1994). Studiile ulterioare au indicat că pacienţii suferind de boli grave nu oferă întotdeauna atribuiri cauzale pentru bolile lor. Modelele explicative bazate pe atribuirile cauzale ale pacienţilor cu privire la maladia lor scot la iveală numai o mică porţiune dintr-un număr mai mare de reprezentări care sunt puse în joc cu privire la boală şi la comportamentele legate de sănătate. Bazat pe această imagine mai complexă a reprezentărilor despre boală, MINI a fost gândit pentru a evidenţia trei tipuri distincte de raţionamente despre sau reprezentări ale simptomelor sau bolilor:

– Modelele explicative sunt bazate pe gândirea cauzală, si pot implica modele convenţionale, atribuiri cauzale sau modele mai elaborate implicând procese sau mecanisme specifice.
– Prototipurile implică raţionamente bazate pe episoade sau evenimente semnificative, atât în experienţa proprie cât şi în experienţa altora, care le permit indivizilor să elaboreze semnificaţia bolii lor prin analogie.
– Complexele-lanţuri în care experienţele trecute sunt legate metonimic de simptomele prezente printr-o secvenţă de evenimente din preajma simptomelor, fără nici o conexiune cauzală explicită şi fără existenţa unui prototip semnificativ.

Desigur, prototipurile şi modelele explicative nu sunt numai personale sau idiosincrasice, ci se referă de asemenea şi la modele culturale care sunt parte din teoriile populare despre sănătate. Astfel de teorii populare despre sănătate influenţează adoptarea comportamentelor curative şi preventive.

Acest instrument (ghidul MINI) are avantajul de a evidenţia structurile de cunoaştere profunde ale subiecţilor intervievaţi, ceea ce permite evaluarea transformărilor suferite la nivel individual, experienţial, dar şi social ale atribuirilor cauzale privind cauzele bolii, dar şi strategiile de coping ale persoanelor diagnosticate cu astm bronşic, mai ales după debutul bolii. Acest lucru ne permite să aplicăm teoria lui Canguilhem pentru a înţelege anumite aspecte ale experienţei de boală la nivel corporal, în special starea caracteristică

de oboseală a astmaticilor precum şi strategiile utilizate de aceştia pentru a o evita, diminua sau combate. De asemenea, este un instrument destul de bun pentru a surprinde relaţia subiecţilor cu mediul lor natural şi cu cel social înainte şi după debutul afecţiunii de care suferă, ceea ce permite o evaluare a gradului de normativitate a acestor subiecţi.

Interviurile au fost înregistrate cu ajutorul reportofonului şi stocate sub formă de fişiere digitale. Aceste fişiere au fost ascultate iterativ şi s-a făcut selecţia precisă a momentelor semnificative din durata interviurilor. Fragmentele selectate au fost transcrise şi s-a trecut la etapa de analiză şi interpretare. Interpretarea datelor s-a realizat cu ajutorul conceptelor de normativitate, „normal patologic”, adaptare activă şi situaţie catastrofică.

Reconstituirea teoriei sănătății ca normativitate propusă de Georges Canguilhem

Teoria începe cu *postularea unei diferenţe între Normal şi Patologic*[418]. În istoria culturii occidentale această distincţie este situată de către M. Foucault în lucrările anatomistului francez Xavier Bichat (1800)[419]. O importanţă deosebită

418. Pentru o trecere în revistă a evoluţiei conceptului de *boală* şi a conceptului de *patologic*, precum şi a raporturilor dintre *normal* şi *patologic* în istoria medicinei, a se vedea şi G. Moutel & O. Planche, 2004.

419. În lucrarea sa *Biopolitică şi medicină socială* (2003) Michel Foucault spune următoarele: „Conştiinţa modernă tinde să ordoneze puterea de a delimita neregulatul, deviantul, neraţionalul, ilicitul sau criminalul conform distincţiei dintre normal şi patologic. Ea conferă la tot ce i se pare străin statutul de excluziune când e vorba de a judeca şi de incluziune când e vorba de a explica. Ansamblul dihotomiilor fundamentale care, în cultura noastră, distribuie de cele două părţi ale limitei conformităţile şi devianţele îşi găseşte aici o justificare şi aparenţa unui fundament. Aceste prestigii nu trebuie totuşi să ne înşele: ele au fost instaurate la o dată recentă; posibilitatea însăşi de a trasa o linie între normal şi patologic n-a fost formulată într-o epocă mult mai veche, deoarece trebuie să-i recunoaştem absoluta noutate în textele lui Bichat, la cotitura dintre secolul al XVIII-lea şi secolul al XIX-lea. Oricât de ciudat

o are observaţia lui Bichat, citată de Georges Canguilhem (1985), şi anume că distincţia nu se poate aplica la nivel fizic sau chimic, ci numai la nivel vital. Doar despre organismele vii putem spune că prezintă structuri normale şi patologice sau că se află în stări normale ori patologice (G. Canguilhem 1985: 156). Desigur, nu putem trece cu vederea că este implicată aici o viziune ontologică pluralistă şi ierarhizată cu privire la natura realităţii, care admite cel puţin trei niveluri (fizic, chimic şi vital).

Care este, propriu-zis, natura raporturilor dintre normal şi patologic? Această întrebare şi-o va pune Georges Canguilhem (1943/1966) în teza sa de doctorat în medicină, referindu-se la medicina somatică. În istoria concepţiilor medicale, de după Xavier Bichat (1800), Canguilhem distinge două mari poziţii teoretice privind natura raporturilor dintre normal şi patologic: I. omogenitate şi diferenţă cantitativă; II. heterogenitate şi diferenţă calitativă (G. Canguilhem, 1943/1966).

Aceste două mari poziţii teoretice în istoria medicinei pornesc de la două principii diferite:

– Principiul lui Broussais sau „dogma patologică a secolului al XIX-lea", cum o numeşte G. Canguilhem. Acest principiu afirmă că „există o omogenitate şi o continuitate între normal şi patologic" (G. Canguilhem, 1966: 12).
– Principiul, susţinut de J.H. Jackson şi K. Goldstein (printre alţii), conform căruia există o heterogenitate între normal şi patologic. Se susţine diferenţa calitativă (alterarea), nu numai diferenţa cantitativă între funcţiile în starea de sănătate şi cele din starea de boală. Starea de boală este o stare nouă a organismului, caracterizată prin alte norme, inferioare din punct de vedere vital, alte constante normale, lipsite însă de normativitate. La rândul său, Canguilhem (1943/1966) va adopta cea de a doua poziţie.

---

ar părea, lumea occidentală a cunoscut, şi asta vreme de milenii, o medicină care se întemeia pe o conştiinţă a bolii în care normalul şi patologicul nu reprezentau categoriile fundamentale" (M. Foucault, 2003: 23).

La fel ca şi pentru Goldstein, şi pentru Canguilhem frontiera dintre normal şi patologic se prezintă „pentru unul şi acelaşi individ, considerat succesiv“, având astfel relevanţă clinică în măsura în care se poate aplica individului bolnav înainte şi după debutul bolii, nefiind o noţiune de ordin statistic, determinată la nivel populaţional (G. Canguilhem 1966: 119). În teoria lui Canguilhem patologicul nu este reprezentat de absenţa oricărei norme. Boala este, încă, o normă de viaţă, însă o normă inferioară, în sensul că nu tolerează nici o deviere de la condiţiile în care ea are valoare. Patologicul este expresia unei normativităţi restrânse, în timp ce sănătatea este expresia unei normativităţi crescute. Ceea ce caracterizează sănătatea este posibilitatea de a depăşi norma care defineşte normalul momentan. Omul normativ poate institui alte norme în alte condiţii de mediu. A fi într-o bună stare de sănătate înseamnă a avea posibilitatea de a înfrunta riscuri, de a face să apară neprevăzutul. Ideea că omul normativ este omul creator al valorilor sale, vitale sau sociale, este esenţială pentru concepţia organismică pentru care persoana umană ca un tot este dotată cu proprietatea fundamentală de autonomie, capacitatea de a alege şi de a institui propriile sale valori. Patologicul nu este anormal decât pentru bolnavul care resimte această experienţă ca pe un deficit de norme. Organismul bolnav şi-a pierdut capacitatea normativă (G. Canguilhem 1966: 120).

Sănătatea nu este deci echivalentă cu Normalitatea; s-a descris chiar şi un „normal patologic“ în contrast cu „normalul fiziologic“ şi care ar echivala cu lipsa capacităţii de asumare a riscului pentru un anumit organism şi cu fixarea la un anumit mediu care nu conţine provocări la adresa stării de echilibru atinse de acel organism. Unii subiecţi par să funcţioneze normal, să se simtă subiectiv destul de bine, dar numai cu condiţia să nu schimbe microclimatul în care trăiesc, ba mai mult, unii încearcă să găsească un astfel de climat şi se străduiesc să nu-l părăsească, de frica unei „catastrofe”, adică a unui episod sau a unei crize severe de boală.

Rezultate

Se pot identifica mai multe teme în cadrul naraţiunilor de boală (*illness narratives*) obţinute de la subiecţi. Acestea au fost grupate în cinci mari categorii, fiind urmate de o serie de exemple provenind din interviuri:

– Comparaţia înainte şi după debutul bolii: aceasta surprinde de obicei diferenţe calitative semnificative, la nivelul trăirii corpului, între starea de dinainte de instalarea afecţiunii şi starea de boală propriu-zisă; se percep de asemenea diferenţe în ceea ce priveşte capacitatea normativă crescută dinaintea instalării bolii organice la nivelul tractului respirator şi nivelul scăzut al normativităţii după aceea:

> Î: Dar... credeţi că modul în care priviţi viaţa vi s-a schimbat?
> M. D.: Da. Da.
> Î: În ce mod? Cum?
> M. D.: În sensul că nu mai sunt cum eram. V-am zis: nu mă mai agit din orice, nu mă interesează decât de mine şi de boala mea şi atât, nu mă mai complic pentru fiecare, deci... nu ştiu, deci chiar nu... nu mă mai supăr din orice, pur şi simplu, deci astea-s chestii care... nu mai aspir la unele chestii, deci nu mai, nu mă mai interesează. (...) Inclusiv serviciul... Eu spuneam că nu aş renunţa la serviciu şi nu aş lipsi de la serviciu, deci mă duceam, moartă, lată, nu conta, să fiu prezentă că nu mă crede (...). Acum nu mă interesează. Deci chiar nu mă interesează, (...) „ţi se termină şomajul, ce faci?“; zic: „Nu ştiu”. Deocamdată mă stresează ideea să văd ce fac cu boala. Şi după aceea văd eu, dacă mă fac bine, dacă mai lucrez, ce fac, unde mă duc. Dar deocamdată chiar nu stau să mă gândesc. (M. D., 36 ani, vânzătoare, Bucureşti)

> Să faci trei metri şi să oboseşti, să fii nevoit să te ţii de ceva, să stai acolo să te odihneşti ca să faci drumul înapoi era ceva exagerat pentru felul în care mă cunoşteau ei (prietenii, n.a.) că sunt. E diametral opus. (E. D., 41 ani, psiholog, Bucureşti)

– Acceptarea / refuzul statutului de bolnav; are consecinţe asupra atitudinii faţă de boală, complianţei terapeutice, identităţii de sine, relaţiilor cu membrii reţelei sociale a bolnavului;

Î: Nu v-aţi speriat, nu v-aţi panicat în momentul în care aţi simţit că efortul vă produce criza de astm?
A. M.: Nu, nu mă sperii niciodată, nu. Ce-o fi, o fi. Cât e scris, ăla e, nu? Ce să spun alta? Stau în pat, să zic: „Sunt bolnav!”.
Î: Da! Sunt bolnav! Nu vă simţiţi...
A. M.: În mod normal asta m-ar enerva groaznic.
Î: Să înţeleg că nu vă consideraţi un bolnav?
A. M.: Nu! (A. M., 50 ani, economist, Bucureşti)

Chestia cu astmul, cu spray-ul, nu mi-a plăcut. Am luat-o, o simţeam efectiv ca pe o formă de handicap. Să stau eu, să fiu dependentă de un spray, în condiţiile în care am luat foarte puţine pastile la viaţa mea, foarte puţine medicamente, şi mi se părea că dintr-o dată – a fost perioada asta lungă de linişte, fără afecţiuni serioase, şi devin dintr-o dată dependentă de un tub. (E. D., 41 ani, psihologă, Bucureşti)

– Atitudine faţă de boală: 1) atitudine combativă; 2) atitudine evitantă; completează tema comparaţiei înainte / după debutul bolii prin intervenţia factorilor psihologici (voinţă, tărie de caracter etc.) în depăşirea dificultăţilor la nivelul corpului fizic induse de astmul bronşic;

Î: Nu vă stresaţi. Sunteţi unul care gestionează bine stresul...
A. M.: În general, e bine să am probleme.
Î: Vă motivează?
A.M.: Da. Sunt, mi se pare normal, aşa a fost toată viaţa.
(...)
Î: Dar unii după o experienţă de asta de boală şi faptul că nu îţi intră aer în piept... e destul de dur, e o experienţă dură...
A. M.: Pe mine mă enervează, nu mă face să cad la pat, că sunt foarte bolnav - nu mă mai mişc de acolo că nu respir ca lumea; e o prostie groaznică, nu... OK, e o boală, dă-o dracu'! Fă tu ce ai de făcut înainte şi pe urmă mai vedem, dacă e OK sau...

Î: Unii suferă rău, sunt loviţi rău de...

A. M.: Astea la cap! Serios, e părerea mea, ăştia... ipohondrii.

(...)

Î: Am văzut, aşa, ce fel de atitudine aveţi...

A. M.: Pozitivă.

Î: Da, pozitivă şi cred că asta e foarte bine. Mi se pare că sunteţi un om care luptă şi care îşi păstrează tonusul...

A. M.: Mi se pare absurd să fie pe dos. Am o boală, nu vreau să fac zece. (A. M., 50 ani, economist, Bucureşti)

– Strategii de prevenţie a crizelor: implică evitarea factorilor declanşatori de tipul prafului, alergenilor, animalelor de casă, frigului şi umezelii, fumului de ţigară, stresului etc., ceea ce are drept consecinţă indirectă şi evitarea instalării oboselii, precum şi prelungirea capacităţii de muncă;

Î: De când aveţi problemele astea de sănătate, deci astmul bronşic, răciţi mai des?

L. B.: Mă vaccinez. Chiar n-am răcit, mă şi feresc cât pot şi mi-am făcut vaccin antigripal în fiecare an.

(...)

L. B.: La astea nu stau, nu stau în praf, nu stau în curent, nu stau în mirosuri, nu stau în fum, când se face un grătar, spre exemplu, nu stau. În casă, v-am zis, nu am perdele, nu am covoare (...), spăl numai cu detergenţi lichizi, nu spăl cu detergent praf (...). Eu am casă la Breaza, spre exemplu, şi dacă stau seara târziu când este răcoare, îmi place că e răcoare, dar simt la respiraţie când intru în casă.

(...)

L. B.: Boala e boală şi... v-am zis, eu nu pot să am o viaţă ordonată. Cred că dacă aş sta şi m-aş îngriji... dar nici nu poţi să stai sub un glob de sticlă. Chiar poţi să mergi pe stradă, stai în curent, n-ai cum, n-ai cum să eviţi. Totul e să faci tratamentul zilnic şi să eviţi tu cât poţi. În rest nu. Şi de cum ţi-e şi organismul. (L. B., 47 ani, asistentă medicală, Bucureşti)

B. N.: Am fost doar mai atent la lucrurile care presupun praf, fum, chestii care-ţi pot crea, ştiu eu, vreo reacţie. (...) Am

fumat, bineînţeles, în facultate, după care mi-am dat seama că nu e bine, am renunţat la fumat şi nici nu m-am mai atins de ţigară dar inevitabil ajungi în preajma fumătorilor sau stai lângă..., încerc să mă feresc, să nu respir.

(...)

B. N.: Păi la acarieni a fost (reacţie cutanată, n.a.); s-a făcut ditamai.... şi drept urmare mi-am luat pernă antialergică, pilotă antialergică, lenjeriile le schimb foarte des ca să nu am pe ce să se depună praf, praful e pretutindeni.

(…)

B. N.: Şi sistemele astea de climatizare, iarăşi, trec aerul prin tot felul de filtre, acolo se dezvoltă bacterii (...). De asta mi-e şi mie teamă aici, în birou, îmi petrec foarte mult timp din zi şi aveam instalaţiile astea pe perete care nu fac decât să re-circule aerul şi dacă le desfaci e foarte mult praf în ele. Se curăţă ele periodic dar nu consider că e suficient. (...) Drept urmare la maşină îmi schimb foarte des filtrele din habitaclu, de polen, am grijă ca la orice revizie să fie schimbat, să nu.... Măcar mergând în maşină în trafic, mai filtrează.

(...)

Î: În ce fel v-a schimbat modul de viaţă problema de sănătate? Aţi zis că evitaţi acum anumite lucruri.

B. N.: Puţin mai atent la praf, la, nu ştiu, zone cu construcţii. Mie îmi place, nu zic, când scapi, aşa, din rutina zilnică, parcă-ţi place să mai faci ceva şi meşteritul pe la diverse chestii parcă te încântă. Şi atunci încerc să evit lucrurile care generează praf sau fum, ca să nu am probleme. (B. N., 32 ani, informatician, Bucureşti)

– Oboseala fizică: 1) efortul şi rolul său cauzal în declanşarea stării de oboseală; 2) antrenamentul fizic / practicarea diverselor sporturi ca mijloace de reducere a oboselii induse de astmul bronşic;

E. D.: Ajunsesem să fiu foarte obosită, lipsa aerului îşi spunea efectul, dacă mă trezeam să-mi schimb pijamaua, până o puneam pe calorifer trebuia să mă opresc la calorifer, să mă odihnesc un pic şi după aceea să mă întorc în pat.

(...)

E. D.: Doctoriţa mi-a spus să iau cel puţin o lună de zile Symbicort-ul. L-am luat, m-am simţit foarte bine, dar eu nu am reţinut că ar trebui să-l mai iau, a zis „numai o lună îl iei, sigur, mai vedem şi l-am oprit după o lună. Din inerţie mi-a fost bine o perioadă, după care am început iarăşi să obosesc la urcatul scărilor, când alergam după un mijloc de transport.
(...)
E. D.: Eu merg şi foarte mult pe jos şi chestia asta mă oboseşte, pentru că sunt cel puţin 12 staţii pe care le fac zilnic pe jos. De acasă la metrou, de la metrou până la spital, iarăşi apoi plec undeva, aproape de comuna M. unde mai lucrez la nişte cămine de bătrâni.
(...)
Î: Cum v-a schimbat modul de viaţă problema dumneavoastră de sănătate?
E. D.: Mi-a adus un pic de îngrijorare când e vorba să ne planificăm timpul – a, mergem acolo, mă gândesc dacă eu voi rezista efortului, dacă va presupune un efort fizic susţinut, mă gândesc dacă voi fi eu capabilă să fac faţă sau nu. (E. D., 41 ani, psiholog, Bucureşti) (efortul, o cauză favorizantă a oboselii)

Plus că sunt mai mult aşa, mă atrag mai mult sporturile de echipă. E mai antrenant să joci cu prietenii, nu ştiu, un fotbal, baschet, tenis. E mai palpitant. Trec orele, nici nu-ţi dai seama. Jucam, anul trecut cel puţin am jucat foarte mult tenis. Îmi făcusem abonamente şi mergeam patru colegi din birou şi jucam câte două ore de tenis. Nici nu ştiai când treceau cele două ore. Şi chiar simţeai efortul acela, îl simţeai prin orice fibră. Cel puţin primele două dăţi s-a lăsat cu nişte febre musculare de nu mai ştiam, după care începi să rezişti din ce în ce mai bine, să transpiri mai puţin. Da, şi se simte, după ce faci mişcare şi puţin efort fizic simţi, zilele următoare eşti puţin cu tonusul mai ridicat, eşti mai proaspăt. (B. N., 32 ani, informatician, Bucureşti) (sportul, un mijloc de reducere a oboselii)

Discuții

Oboseala fizică este un simptom care, deşi frecvent la astmatici, a fost mai puţin studiat, iar din punctul de vedere al antropologiei medicale nu i s-a acordat, până acum, importanţa cuvenită. El ne-a atras însă atenţia prin prezenţa sa aproape constantă la subiecţii diagnosticaţi cu astm bronşic, într-un context discursiv care face referire la câteva aspecte esenţiale pentru experienţa de boală a acestui tip de pacienţi: 1) comparaţia înainte/după debutul bolii; 2) activitatea fizică în general şi sportul în particular şi, legat de aceasta, intensa diminuare a capacităţii de efort în astm. Comparaţia dintre starea de funcţionare a organismului înainte şi după debutul bolii implică, fără îndoială, distincţia dintre Normal şi Patologic, la nivel individual, precum şi strategiile de readaptare la nivelul anterior al capacităţii de efort, printr-un antrenament fizic mai mult sau mai puţin susţinut. Aceste strategii implică corpul fizic al bolnavului, dar şi capacităţile sale psihice.

Din studiul nostru rezultă cel puţin două atitudini fundamentale faţă de oboseala fizică: A) evitarea oboselii prin reducerea eforturilor cu scopul de a evita declanşarea crizelor astmatice; B) confruntarea oboselii prin continuarea activităţii fizice sau chiar, reintroducerea sporturilor individuale ori de echipă în stilul de viaţă, pentru a compensa evidenta dificultate de respiraţie la efortul fizic.

De aici rezultă şi modelele explicative diferite ale oboselii ca simptom de boală, care se bazează pe atribuirile cauzale realizate de subiecţi. Putem cita aici, de exemplu, următoarele tipuri de explicaţii pentru senzaţia de oboseală fizică: supraponderalitatea, lipsa de antrenament, sedentarismul, stresul la locul de muncă etc. Interesant este că uneori aceste atribuiri cauzale, cu evident rol explicativ, sunt rezultatul interpretării eronate de către subiecţi a propriilor stări corporale, ceea ce face ca acestea să se schimbe în timp, pe măsură ce ei îşi descoperă boala şi o acceptă ca pe un fapt indubitabil.

Toate aceste constatări ne-au condus la adoptarea unui anumit cadru teoretic care să sistematizeze datele empirice

culese prin interviuri cu pacienţi astmatici. Ne referim aici la teoria organismică a simptomelor elaborată de Kurt Goldstein şi la teoria sănătăţii ca normativitate elaborată de Georges Canguilhem.

Strategiile corporale folosite de subiecţi, în raport cu oboseala fizică (evitare/confruntare) verifică, pe de o parte, teza lui K. Goldstein care arată că percepţia subiectivă de către individ a dificultăţii sarcinilor pe care le are de îndeplinit deţine un rol major atât în instalarea senzaţiei de oboseală cât şi a oboselii obiective (măsurabile cu instrumente adecvate). Pe de altă parte, ele verifică teza lui G. Canguilhem care arată că adaptarea indivizilor la mediul lor de viaţă este activă, nu pasivă. A fi sănătos înseamnă a fi capabil să te adaptezi şi să depăşeşti obstacolele: „ceea ce caracterizează sănătatea este posibilitatea de a transcende o normă, de a tolera infracţiuni şi de a institui noi norme ca răspuns. Această calitate este denumită normativitate“ (A. Buchanan, 2007: 149). În pofida oboselii fizice, pe care corpul astmaticilor o resimte atunci când trebuie să facă eforturi (fizice), voinţa şi intenţia normativă[420] îi face pe aceştia să-şi depăşească limitele şi să-şi antreneze organismul astfel încât să facă faţă unor solicitări fizice din ce în ce mai intense, ceea ce le permite, pe de o parte, să nu mai simtă cu aceeaşi acuitate diferenţa calitativă între înainte şi după (debutul bolii), iar pe de altă parte, să ducă o viaţă cât mai apropiată de „normal“.

Strategia de evitare a oboselii face parte dintr-un ansamblu mai larg de „strategii de evitare” prin care subiecţii încearcă, pe cât este posibil, să elimine din mediul lor ambiant acele elemente care sunt bănuite sau chiar dovedite (ştiinţific) că ar avea un rol declanşator al crizei de astm:

420. Deşi la nivel fizic, corporal, bolnavii de astm nu sunt „normativi“, ei sunt normativi la nivel psihic, supracompensând astfel deficienţele somatice. Bolnavii construiesc şi o serie de „teorii explicative laice“ cu privire la aceste strategii şi la efectele pe care ele le au asupra propriului organism. Intervine aici şi asumarea/lipsa asumării rolului de bolnav care, lucru surprinzător, este problematică pentru această clasă de subiecţi.

praful, acarienii, animalele de casă, frigul şi umiditatea, detergenţii pulbere etc.

Aceasta face uneori ca interacţiunile astmaticilor cu mediul (fizic şi social) să se restrângă foarte mult. Această tendinţă verifică teza goldsteiniană privind îngustarea mediului la anumite categorii de bolnavi, dar şi a aparentei adaptări la un mediu riguros controlat de către bolnav, din care odată scos, el nu mai este normativ. Am văzut o serie de exemple de restrângere a interacţiunilor cu mediul ambiant şi în cazul subiecţilor intervievaţi de noi.

Concluzii

Teoria organismică, propusă iniţial de K. Goldstein şi dezvoltată ulterior de G. Canguilhem în sfera distincţiei fundamentale dintre normalitate şi patologie, îi permite antropologului medical să înţeleagă şi să interpreteze mult mai bine experienţa de boală a celor intervievaţi, în special în cazul unor subiecţi diagnosticaţi cu afecţiuni cronice şi cu o lungă carieră de bolnavi. Ea îi permite cercetătorului să elaboreze şi să verifice un mare număr de ipoteze privind atitudinea individuală faţă de boală, dar şi să explice, într-o manieră raţională, sistematică, strategiile folosite de subiecţi pentru a limita efectele nedorite ale scăderii gradului de normativitate şi de adaptare activă la mediul fizic, dar şi social, în care trăiesc.

Teoria sănătăţii ca normativitate, pe care am adoptat-o pe parcursul acestui studiu, ne permite o examinare mult mai nuanţată a experienţelor trăite, extrem de complexe şi de variate, induse de oboseală la nivel somatic (adeseori chiar şi la nivel psihic), ceea ce constituie un real avantaj, în special în patologia cronică, acolo unde organismul îşi elaborează, în timp, o serie întreagă de strategii de coping, multe având în centru propriul corp al bolnavului.

Bibliografie

Bichat, X., *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Victor Masson et fils, Paris, 1800.

Buchanan, A., „Georges Canguilhem and the Diagnosis of Personality Disorder“, *J. Am. Acad. Psychiatry Law*, 35, 2007, pp. 148–51.

Canguilhem, G., *Quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*. (1ère édition), Ed. Clermont-Ferrand, Paris, 1943.

Canguilhem, G., *Le normal et le pathologique*, Collection Quadrige, PUF, Paris, 1966.

Canguilhem, G., *La connaissance de la vie,* (2ème édition), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1985.

Canguilhem, G., *Ideology and Rationality in the History of the Life Sciences*, trad. lb. engl. Arthur Goldhammer, MIT Press, Cambridge MA, 1988.

Foucault, M., *Biopolitică şi medicină socială*, Colecţia Panopticon, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2003.

GAMA, *Ghid Actualizat pentru Managementul Astmului*. Ghid practic, SRP, Bucureşti, 2008.

Goldstein, K., *Der Aufbau des Organismus*, Nijhoff, Den Haag, 1934.

Goldstein, K., *The Organism: A Holistic Approach to Biology Derived from Pathological Data in Man*, Zone Books, New York, 1939/1995.

Goldstein, K., *Language and Language Disturbances: Aphasic symptom complexes and their significance for medicine and theory of language*, Grune & Stratton, New York, 1948.

Groleau, D., Young, A., Kirmayer, L.J., „The McGill Illness Narrative Interview (MINI): An Interview Schedule to Elicit Meanings and Modes of Reasoning Related to Illness Experience“, *Transcultural Psychiatry*, 43, 4, 2006, pp. 671-691.

Kirmayer, L.,Young, A., Robbins, J.M., „Symptom Attribution in Cultural Perspective“, *Can. J. Psychiatry*, 39, 1994, pp. 584-595.

Leru, P., *Astmul bronşic. 200 întrebări şi răspunsuri*, Editura Medicală Amaltea, Bucureşti, 2002.

Méthot, P.–O., „French Epistemology Overseas: Analyzing the influence of Georges Canguilhem in Québec“, *Humana.Mente*, Issue 9, April, 2009, pp. 39-58.

Moutel, G., Planche, O., *Le normal et le pathologique: évolution du concept de maladie et du pathologique*. Université Paris V – Faculté Necker, Cours du 12 février 2004, consultat la data de 16. 09. 2004 de la http://www.inserm.fr/ethique.

Vygotsky, L. S., *Thought and language*, MIT Press, Cambridge, MA, 1962.

Vygotsky, L.S., *Mind in society: The development of higher psychological processes*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1978.

Young, A., „When rational men fall sick: an inquiry into some assumptions made by medical anthropologists“, *Culture, Medicine and Psychiatry*, 5, 1981, pp. 317–335.

Young, A., „Rational men and the explanatory model approach“, *Culture, Medicine and Psychiatry*, 6, 1982, pp. 57–71.

Young, A., & Kirmayer, L.J., „Illness narrative interview protocols“, în L.J. Kirmayer, A. Young, G. Galbaud du Fort, M. Weinfeld, J.-C. & Lasry (Eds.), *Pathways and barriers to mental health care: A community survey and ethnographic study* (Working Paper No. 6), 1996, Montreal: Culture & Mental Health Research Unit, Institute of Community & Family Psychiatry, Sir Mortimer B. Davis-Jewish General Hospital